

HEIDEGGER

Ajattelun aiheita

23°45

TOIMITTANEET

JUSSI BACKMAN JA MIIKA LUOTO

HEIDEGGER

HEIDEGGER

Ajattelun aiheita

TOIMITTANEET
JUSSI BACKMAN & MIIKA LUOTO

23°45

niin & näin -lehden kirjasarja



Sisällys

	<i>Miika Luoto & Jussi Backman</i>
9	JOHDANNOKSI AJATTELUN AIHEISIIN
	<i>Jussi Backman</i>
46	HEIDEGGER SUOMESSA
I	
	<i>Jussi Backman</i>
62	OMAISUUS JA ELÄMÄ
	<i>Pajari Räsänen</i>
81	TIESSÄÄNOLO PAIKALLAOLON TAPANA – »Kielikuvan» tällä puolen
	<i>Jari Kauppinen</i>
98	OLEMISEN JA AJAN LACUNA?
	<i>Janne Kurki</i>
108	AJATTELUN ALUSSA – Saman ja toisen välissä Nikomakhoksen etiikan VI kirjassa
II	
	<i>Esa Kirkkopelto</i>
122	ZWISCHEN – Heidegger Kantin ja Hölderlinin välissä
	<i>Heikki Ikäheimo</i>
137	HEIDEGGER, HEGEL JA MEIDÄN AIKAMME
	<i>Susanna Lindberg</i>
156	NIETZSCHEN ELÄMÄ JA HEIDEGGERIN OLEMINEN
	<i>Pekka Toikka</i>
177	KOKEMUKSESTA JA ELÄMYKSESTÄ
III	
	<i>Juha Himanka</i>
192	MITÄ KUULUU ASIAAN? Husserl Heideggerin taustalla
	<i>Leila Haaparanta</i>
201	CARNAPIN JA HEIDEGGERIN KIISTA
	<i>Sami Pihlström</i>
213	HEIDEGGER-RESEPTIO SUOMALAISEN ANALYYTTISEN FILOSOFIAN PERINTEESSÄ
	<i>Markku Koivusalo</i>
236	AJATTELUN OPPIMINEN

IV

- 260 *Marko Gylén*
TAIDETEOKSEN KIELEEN TUOMISEN ONGELMASTA
- 278 *Sami Santanen*
RUNOUDEN POHJAVIRTA – Heidegger ja Hölderlin
- 302 *Leena Kaunonen*
VEDEN LÄPI HOHTAVA KIRJAIN:
Martin Heideggerin fenomenologinen logos ja olemassaolon kysymysten uudelleen asettaminen Eeva-Liisa Mannerin Fahrenheit 121:ssä

V

- 320 *Miika Luoto*
HEIDEGGERIN KYSYMYS ALKUPERÄSTÄ
- 340 *Pekka Passinmäki*
ARKKITEHTUURI JA OLEVAN AVAUTUMINEN
- 349 *Lauri Siisiäinen*
HEIDEGGER, WAGNER JA MUSIIKIN UHKA

VI

- 364 *Leena Kakkori*
ZOLLIKON-SEMINAARIT JA OLEMINEN JA AIKA
- 372 *Ari Hirvonen*
HEIDEGGER OIKEUDEN EDESSÄ
- 392 *Tere Vadén*
HEIDEGGER JA ETIIKKA: *Muotoa vai sisältöä?*
- 406 LÄHTEET HEIDEGGERIN TEOKSISSA
- 413 SUOMALAISTA HEIDEGGER-KIRJALLISUUTTA
- 443 HEIDEGGERIN ELÄMÄ JA TEOKSET VUOSILUKUINA
- 446 KOKOELMAN KIRJOITTAJAT

Kiitokset

Tämän kokoelman kirjoitukset pohjautuvat Eurooppalaisen ajattelun tutkijaryhmän Helsingissä 16.–17.1.2004 järjestämässä kotimaisessa *Heidegger Suomessa* -tutkijakollokviossa pidettyihin esitelmiin. Lämpimät kiitoksemme tämän moninaisuudessaan yhtenäisen kokoelman mahdollistamisesta kuuluvat ennen muuta kokoelman kirjoittajille, muille kollokviossa puhuneille ja keskustelleille (Arto Haapala, Sara Heinämaa, Vesa Jaaksi, Reijo Kupiainen, Tuomas Nevanlinna, Mika Ojakangas, Hannu Sivenius, Susanna Snell, Jussi Vähämäki), puheenjohtajina toimineille (Timo Kaitaro, Kristian Klockars, Virpi Lehtinen, Johanna Oksala, Laura Werner) sekä tapahtuman runsaslukuiselle ja innostuneelle yleisölle. Eurooppalaisen filosofian seura kiitämme valmiudesta julkaista nämä aihelmat. Taloudellisesta tuesta olemme kiitollisuudenvelassa Eurooppalaisen ajattelun tutkijaryhmän päärahoittajille, Emil Aaltosen säätiölle ja Helsingin yliopiston Eurooppa-tutkimuksen verkostolle.

Helsingissä helmikuussa 2006

Jussi Backman ja Miika Luoto

Miika Luoto & Jussi Backman

JOHDANNOKSI AJATTELUN AIHEISIIN

Pohtiessaan ajattelunsa luonnetta Martin Heidegger totesi kerran: »Outoa tässä olemisen ajattelussa on yksinkertaisuus.»¹ Jos yksinkertaisen vastakohta on monimutkainen ja helpon vastakohta vaikea, asiat saattavat olla monimutkaisia ja silti helppoja; tällaisia ovat vaikkapa puhtaasti laskennalliset ongelmat. Yksinkertaisia ja vaikeita puolestaan ovat *ajattelun aiheet* tai *asiat* (*Sachen*). Vaikeus ei kuitenkaan liity ajateltavan aiheen vaatimaan mutkikkaaseen käsitteistöön vaan ajattelun liikkeeseen. Olemisen ajattelua ei voi varmistaa haluta eikä jäännöksettä käsittää siinä ajattelussa, joka on välittynyt meille filosofian traditiona, vaikka olemisen ajattelun luonteeseen kuuluukin tämän jälkimmäisen seuraaminen ankarimmalla mahdollisella tavalla.

Heideggerille ajattelu ei muodosta mitään oppikokonaisuutta tai systeemiä; pysyvää ajattelussa on ainoastaan kysymisen aloittaminen aina uudestaan. Siksi hän puhuikin mielellään oman ajattelunsa »teistä». »Kysymykset ovat teitä vastaukseen. Jos vastaus joskus myönnettäisiin, sen pitäisi olla muutos ajattelussa, eikä jotakin asiantilaa koskeva väite.»² Heidegger oli kuitenkin vakuuttunut siitä, että näitä eri teitä kulkiessaankin hänen ajattelunsa koski vain yhtä ajattelun asiaa. Tämän asian olennainen – vaikkakaan ei ainoa – nimi on »oleminen».

Puhuessaan olemisen ajattelun yksinkertaisuudesta Heidegger totesi myös, että ajattelijan tehtävä on varjella kielessä »olemisen moniulotteisuuden olennaista yksinkertaisuutta».³ Yksinkertaisuus ei siis sulje pois moniulotteisuutta, pikemminkin päinvastoin; tästä on osoituksena ajattelun aiheiden runsaus Heideggerin tuotannossa. Kysymys olemisesta on aina kysymys ajasta ja läsnäolosta sekä totuudesta ja alétheiasta. Samalla se on myös kysymys ihmisestä, jonka olemisessa on pelissä tämä oleminen ja joka ajattelevana olentona antaa olemisen toteutua. Kysymystä ei myöskään voida erottaa kielen ongelmasta, sikäli kuin oleminen tulee aina ajatelluksi kielessä. Koska ajattelu ei voi ajatella muuta kuin maailmaa, joka on, yrittää Heidegger ajatella sitä, mikä puhuttelee meitä tässä ajassa; tämä johtaa hänet tarkastelemaan teoksen ja olion olemusta maailman historiallisen vallitsemisen paikkana, samoin kuin maailman itsensä vetäytymistä tekniikan aikakaudella, sekä kysymään, miten me voimme vielä todenmukaisesti asua maan päällä.

Myös tämän kokoelman artikkelit tuovat ilmi jotakin siitä aiheiden moninaisuudesta, joka avautuu olemisen ajattelun yhdestä asiasta. Samalla ne ovat näyte Heideggerin oppilaiden ja arvostelijoiden oman ajattelun kirjosta, sekä lopulta todiste ajattelun siementen hallitsemattomasta levittäytymisestä uusiin maaperiin. Helpotukseksi ajattelun aihe(id)en pohtijalle ja paikannukseksi artikkeleiden eri ongelmille on niiden edelle sijoitettu johdattava luonnos Heideggerin ajattelun teistä.

Oppivuodet

Heideggerin ajattelun vangitsi jo varhain kysymys olemisesta: hän kohtasi sen tutustuessaan lukiolaisena Franz Brentanon väitöskirjaan, joka käsitteli olevan moninaista merkitystä Aristoteleella. Jos »oleva» sanotaan monin tavoin, kuten Aristoteles esitti, mikä on olevan eri merkityksiä yhdistävä yksinkertainen olemisen määritys? Jos Aristoteles erottaa neljä perustavaa olevan merkitysyhteyttä – oleminen kategorioiden muotona, oleminen satunnaisena ominaisuutena, oleminen

mahdollisuutena ja todellisuutena ja oleminen totuutena – niin mikä olemisen mieli puhuu näissä aluksi yhdistämättömiltä näyttävissä merkityksissä?

Heidegger on itse maininnut kolme ratkaisevaa oivallusta, joiden ansiosta kysymys olemisesta selkiytyi hänelle 1910- ja 20-lukujen taitteessa.⁴ Ensimmäinen niistä oli näkemys fenomenologisesta metodista, joka kehittyi hänen syventyessään opettajansa Edmund Husserlin teokseen *Logische Untersuchungen* sekä keskusteluissa Husserlin itsensä kanssa. Toinen oli Aristoteleen teosten (erityisesti *Metafysiikan* IX kirja sekä *Nikomakhoksen etiikan* VI kirja) tutkiminen; se johti näkemykseen, jonka mukaan kreikan *alētheuein* merkitsee »paljastamista» (*Entbergen*), ja että totuuden peruspiirre on siksi »kätkeytymättömyys» (*Unverborgenheit*). Tämä tulkinta *alētheiasta* kätkeytymättömyytenä johti edelleen ajatukseen »länäolosta» (*Anwesenheit*) olevan olevuuden, *ūsian*, perustavana merkityksenä. Tämä oli kolmas ratkaiseva oivallus, näkymä olemisen *ajalliseen* määrittymiseen. Se osoitti samalla Heideggerille, ettei perinteinen aikakäsitys riitä edes olemisen ja ajan olennaista suhdetta koskevan kysymyksen asianmukaiseen esittämiseen.

Kreikkalaisen filosofian peruskäsitteiden alustava selvittäminen paljasti Heideggerille uudella tavalla fenomenologian periaatteen »asioihin itseensä!» (*zu den Sachen selbst*) merkityksen ja kantavuuden. Tulkinta *alētheiasta* paljastumisen ja kätkeytymisen yhdistävänä liikkeenä johti ajatukseen, että totuus on aina ensin pakotettava esiin olevasta, että oleva on »temmattava irti» kätkeytyneisyydestä. Heideggerin käsitys »fenomeno-logiasta» muodostui kreikkalaisen ajattelun pohjalta hänen tulkitessaan ilmenemisen (*fainesthai*) »näyttäytymiseksi itsestään käsin» ja *logoksen* »ilmitulon sallimiseksi». Heidegger otti tosin etäisyyttä fenomenologiaan sellaisena kuin Husserl sen ymmärsi, erityisesti sikäli kuin Husserl käsitti sen transsendentaaliseksi metodiksi, jonka aiheena ovat tietoisuuden intentionaaliset rakenteet. Silti hän viittasi fenomenologian merkitykseen läpi koko tuotantonsa – ei kuitenkaan »oppina» vaan, kuten hän vielä vuonna 1963 sanoi, »ajattelun muuttuvana ja vain siten pysyvänä mahdollisuutena».⁵

Luennot, joita Heidegger piti Husserlin assistenttina Freiburgissa ensimmäisen maailmansodan päättymisen jälkeen, osoittivat uuden lähtökohdan: filosofian peruskysymys koski nyt tosiasiallisen elämän historiallisuutta. Heideggerin varhaisen näkemyksen mukaan itse kokemus faktisesta elämästä – ei vasta filosofinen reflektio – avaa eron yhtäältä elämän *toteutumisen* tavan ja toisaalta niiden *sisältöjen* välillä, joihin elämä »lankeaa». Merkityksellisyys tai mieli (*Sinn*) kuuluu alkuperäisellä tavalla elämän toteutumiseen, joka uhkaa kuitenkin kadota sekä inhimillisen esineellistämispyrkimyksen että tieteellisen objektivoinnin seurauksena. Heideggerille fenomenologinen filosofia oli nyt »elämän faktisuuden hermeneutiikka»: tosiasiallisen elämän itsetulkintaa, jossa elämä historiallisuutensa ymmärtäessään käsittää itsensä alkuperäisellä tavalla.⁶

Tärkeitä sysäyksiä Heideggerille antoivat periaatteessa ei-metafyysisesti suuntautuneet elämän ja eksistenssin filosofiat samoin kuin Uuden testamentin välittämä varhaiskristillinen kokemus ihmisenä olemisesta. Se mikä näissä oli olennaista hänen kysymykselleen – kokemus faktisen elämän historiallisuudesta – uhkasi kuitenkin peittyä, kun sitä tarkasteltiin klassisen ontologian hallitsemassa filosofian käsitteistössä. Wilhelm Diltheyn ajattelun varsinaisen päämäärän Heidegger näki sellaisessa »elämän» filosofisessa ymmärtämisessä, joka tekee elämästä ymmärtämisen perustan.⁷ Diltheyn tuotanto antoi pohdittavaksi seuraavan kysymyksen: eikö filosofian ole syytä luopua metafysisestä ajattelusta, koska se ei kykene tekemään oikeutta historialliselle elämälle kokonaisuudessaan? Diltheyn filosofinen keskustelukumppani, kreivi Paul Yorck von Wartenburg, kiteytti pyrkimyksen lähestyä ihmiselle olennaista historiallisuutta erottamalla sen mikä »elää» siitä mikä »on»: »Historiallisuuden itu on siinä, että kokonainen psykofyysinen todellisuus ei ole [...], vaan elää.»⁸ Tässä muotoilussa piilee Heideggerille varsinainen ongelma, joka paljastaa olemiskysymyksen ja elämänfilosofian välisen kuilun: elämää vastaan asetettu oleminen on käsitetty »esilläolona» (*Vorhandensein*) tai pysyvänä läsnäolona. Tällainen vastakkainasettelu on vain heijastusta traditionaalisen ontologian kyseenalaistamattomasta herruudesta.

Vaikka Dilthey olisikin jättänyt metafysis-representoivan ajattelun taakseen, hän ei ylittänyt sen perustaa, koska ei työstänyt olemista koskevaa kysymystä. Sen puuttuessa Diltheyn »olevaa» vastaan kriittisesti nostama »elämä» jää »ontologisesti indifferentiksi».⁹ Heideggerin tavoite sen sijaan ei ole historiallista elämää tarkastelevan filosofian kehittäminen klassisten ontologioiden ja objektivoivan tieteen rinnalle, vaan »olemisen mieltä» (*Sinn des Seins*) koskevan kysymyksen avaaminen. Vasta sen kautta tulee mahdolliseksi tarkastella olemisen luonnetta yhtäältä objektiivisuutena ja toisaalta historiallisuutena.

Toinen olennainen sysäys kohti olemassaolon historiallisuuden ajattelua oli kokemus elämästä alkukristillisessä uskossa. Tulkinnaansa Paavalin 1. kirjeestä tessalonikalaisille Heidegger pyrkii osoittamaan, että kristillisen uskon perustana oleva toivo Kristuksen paluusta (*parüsia*) on suhde aikaan, jota ei voi luonnehtia kronologisesti.¹⁰ Kyseessä on *kairos*, oikea hetki, joka virittää ratkaisuun. *Kairosena* kohdattava ajallisuus ei ole laskettavissa eikä hallittavissa, vaan se asettaa ihmisen alttiiksi tulevaisuuden uhalle. Tällöin kyse ei ole elämän sisältöjen merkityksestä, vaan elämän toteutumisen merkityksellisyydestä, jota ei voi objektivoida. Kun ihminen yrittää laskelmoimalla tai sisällöllisillä määrityksillä hallita tulevaisuutta, joka aina käyttämättömänä ja hyödyntämättömänä määrittää hänen elämänsä, hän harhautuu tästä elämän faktisuudesta. Heideggerille alkukristillinen kokemus on kokemus elämästä omassa tosiasiallisuudessaan: elämä ei ole vain tapahtumista ajassa, vaan ajan itsensä elämistä, toisin sanoen sen historiallista toteutumista. Myöhemmässä kristillisessä traditiossa tämä kokemus uhkaa peittyä. Vaikka Augustinus, keskiajan mystikot, Luther ja Kierkegaard aina uudelleen toivat sen esiin, filosofian kreikkalaisesta ontologiasta kumpuava käsitteistö ei kykene tekemään oikeutta sille, että faktisessa elämässä on kyse toteutumisesta, jota ei voi objektivoida, ja että tämä toteutuminen on luonteeltaan historiallista.

Ymmärtäessään elämän toteutumisen perusluonteen »avautuneisuutena» tai »olemisen ymmärtämisenä» Heidegger teki eron elämänfilosofioiden kysymyksenasetteluihin ja korvasi sanan *Leben*, elämä, sanalla *Dasein*. Historiallisuudessaan käsitetty elämä on

Heideggerille *olemisen* toteutumista: ihmistä luonnehtii se, että hänen *on oltava* olemistaan, jolloin oleminen on hänelle aina jollakin tavalla olemista. »Olemisen mieli» avautuu tästä, ihmisen olemassaolosta itsestään. Kun ihminen elää, hän toteuttaa olemistaan, josta hänen olemisessaan »on kyse», ja tämän ansiosta ihminen aina jo jollakin tavalla »ymmärtää» olemista, sekä omaa olemistaan että muun olevan olemista. Olennaista on se, että tämä »avautuneisuus» sille, mitä on, ei pohjimmiltaan ole tietoisuutta maailmassa olevista esineistä vaan elämän toteutumisen itsensä avautuneisuutta. Avautuneisuus tai olemisen ymmärtäminen koskee ensimmäiseksi ihmisen itsensä *mahdollisuuksia olla*, ja vasta tämän pohjalta avautuu ymmärtämisen horisontti sille, mitä on maailmassa.

Fundamentaaliontologia

Heideggerin varhainen pääteos *Oleminen ja aika* (1927) otti tehtäväkseen asettaa uudelleen traditiossa unohtunut olemiskysymys. Sen tavoite oli ajatella olemista ja aikaa yhdessä ja osoittaa niiden perustava yhteenkuuluvuus. Jos koko filosofian traditiota hallitsee – tietynlaisen näkemisen esikuvan mukaisesti – olemisen käsittäminen pysyvänä läsnäolona, täytyy kysymys olemisesta asettaa uudelleen huomioimalla olemisen ajallinen määrittäminen, joka kyseenalaistamattomalla tavalla on tapahtunut vain tietyn ajan moduksen, nykyisyyden, suhteen. Ainoastaan filosofian kreikkalaisen alun »toistamisen» avulla voidaan tuoda uudelleen ajateltavaksi »jättiläisten taistelu olemisesta» (*gigantomakhia peri tēs ūsias*), josta Platon puhui. Tämä on välttämätöntä, koska unohtunut olemiskysymys muodostaa koko tradition ajattelematta jääneen perustan.

Filosofista hankettaan Heidegger nimitti nyt »fundamentaaliontologiaksi». Kyseessä ei kuitenkaan ole uusi, entistä perustavampi ontologia, vaan selvitys olemisen ymmärtämisen ajallisesta rakenteesta. Heideggerin kysymys on »fundamentaalin» siinä mielessä, että se palaa askeleen taaksepäin klassisista ontologioista – joiden kysymys Aristoteleen tapaan koskee »olevaa olevana» (kr. *on hē on*), siis sitä

mikä määrittää olevaa sellaisenaan – tämän olevan olemisen ymmärtämiseen. Olemiskysymys tavoittelee sitä, mikä on aina jo ymmärretty ennen kuin voimme kohdata mitään, mikä on. »Näin kysymys *ti to on* (mitä on oleva) pitää sisällään alkuperäisemmän kysymyksen: *mitä tarkoittaa tässä kysymyksessä jo edeltä ymmärretty oleminen?*»¹¹

Oleminen ja aika työstää olemiskysymystä *Daseinin* eksistentiaalis-analytiikan avulla. *Dasein* on Heideggerin nimi ihmiselle, jota ei enää tarkastella traditionaalisesti *animal rationalena* eikä subjektina vaan olevana, jonka olemisessa on kyseessä sen oma oleminen. Suhteen olemiseen avaa sen olemisen tapa, »eksistenssi», se että »sen on kulloinkin oltava olemistaan omanaan». ¹² Ihmisen olemisen myötä avautuva suhde olemiseen ei siis ole tiedollinen, eikä häntä johdata mikään teoreettinen tai spekulatiivinen intressi, vaan se, että hänen olemisessaan tämä oleminen itse on kysymys. Ihminen on *Dasein* juuri sikäli, että hän ymmärtää olemisen mielekkäänä ja että hänen on mahdollista kysyä olemisen mieltä. *Dasein*-analytiikka tarkastelee ihmisen olemista, mutta ei antropologisena ongelmana vaan kysymyksenä ihmisen olemisen myötä avautuvasta paikasta (*Da*, »siinä, tässä, läsnä»), jossa oleminen avautuu ja oleva tulee kohdattavaksi.

Olemisen ja ajan fenomenologiset analyysit olevan näyttäytymisestä selvittävät avautuneisuutta, jonka ansiosta oleva paljastuu ja peittyy olemisessaan. Heidegger pyrkii aluksi osoittamaan, että kohtaamme maailmassa olevan ensisijaisesti »välineenä» (*Zeug*) käytännöllisen toiminnan kontekstissa; oleva näyttäytyy siinä, mitä ja miten se on, toimiessamme sen kanssa. Välineen oleminen edellyttää, että maailma on jo edeltä paljastunut käytännöllisen elämän merkityksellisenä »ympäristönä» (*Umwelt*). Oleva näyttäytyy siis suhteessa *Daseinin* avautuneisuuteen: oleva ei voi itse synnyttää läsnäoloa, jossa se kohdataan, vaan se voi tulla läsnäolevaksi ainoastaan astumalla sisään sitä edeltävään maailmassa-olemisen (*In-der-Welt-Sein*) tapahtumiseen. Heidegger pyrkii myös selvittämään, millä tavoin olevan kohtaaminen predikaatiossa, jossa se paljastuu tarkasteltujen ominaisuuksiensa suhteen »apofanttisesti jonakin», juontuu sitä edeltävästä olevan kohtaamisesta käytännön toiminnassa, jossa oleva paljastuu »hermeneuttisesti jonakin». Predikaation kohteena oleva paljastuu

»esilläolevana» (*vorhanden*), mutta tämä edellyttää, että oleva on jo paljastunut »käsilläolevana» (*zuhanden*) välineenä. Väline puolestaan viittaa olemisessaan aina *Daseiniin*: tullessaan läsnäolevaksi maailman avoimessa merkityskokonaisuudessa väline on aina suhteessa siihen, »minkä tähden» *Dasein* viime kädessä on, nimittäin eksistenssiin. Maailman maailmallisuus perustuu eksistenssiin, ihmisen olemiseen, jossa on kyseessä tämä oleminen.

Heideggerin mukaan maailman ilmiö edellä kuvatussa merkityksessä on kuitenkin koko filosofian traditiossa sivuutettu. Olevan näyttäytymiseen kuuluva maailma unohtuu jokapäiväisessä elämässä, kun ihminen suuntautuu sen mukaan, *mistä* hän huolehtii, ja uppoutuu käsilläolevaan. Tarvitaan fenomenologista tarkastelua, jotta kunkin olevan oleminen, sen tapa tulla läsnäolevaksi maailmassa, saataisiin paljastumaan itsestään käsin. Myös *Olemisen ja ajan* tavoite, kysymys »olemisen mielestä», koskee sitä minkä suhteen ja minkä pohjalta oleva tulee ymmärretyksi olemisessaan, toisin sanoen sitä, mikä tekee mahdolliseksi asioiden näyttäytymisen siinä, mitä ja miten ne ovat. Kysymys olemisen mielestä koskee siis lopulta maailmassa-olemisena toteutuvaa avautuneisuutta, avointa paikkaa (*Daseinin* *Da*), jossa se mitä on voi olla läsnä. Näin ontologinen ongelma, olemisen mieli, ja fenomenologinen ongelma, olevan näyttäytymisen tapahtuminen, kuuluvat yhteen.

Oleminen ja aika irrottautuu perinteisistä substanssin ja subjektin ontologioista, joita hallitsee olevan olemisen käsittäminen esilläolevuutena, ja selvittää maailmassa-olemisen toteutumista »transsendenssin» liikkeenä. Maailman avautuminen ei perustu tietoisuuden ja sen kohteen väliselle suoralle suhteelle, eikä ihminen vain kurkota tietoisuuden immanenssista kohti objektin transsendenssia; ihminen on aina jo ylittänyt olevan kohti maailmaa, olemisensa mahdollisuuksien kenttää. Eksistenssinä olen aina itseäni edellä, olen olemiseni mahdollisuuksien »luonnos» tai »suunnitelma» (*Entwurf*), ja sen suhteen »ymmärrän» (*verstehen*) sitä, mitä on. Mutta samalla olen aina jo olleena ja löydän itseni tiettyjen ennalta määräytyneiden mahdollisuuksien piiristä: olen »heitetty» (*geworfen*) maailman avautumiseen. Tämä ei tarkoita mitään valmista tosiasiaa vaan vaatimusta,

että minun on aina uudestaan otettava osakseni eksistenssin »tosi-asiallisuus» (*Faktizität*) – se, että aina jo olen ja että minun on aina vielä oltava. Vaikka yleensä käännyn pois olemistani määrittävästä tosiasiallisuudesta, se on aina paljastunut minulle tiettyinä »olotilana» (*Befindlichkeit*) olevan keskellä, olemiseni »vireenä» (*Stimmung*), jossa koen, että maailma on avautunut ja oleva puhuttelee minua.

»Jokapäiväisyydessä» (*Alltäglichkeit*), josta *Olemisen ja ajan* analyysit lähtevät liikkeelle, olen kuitenkin anonyymi »kuka tahansa» (*das Man*): olen uppoutunut asioihin, joista huolehdin, ja käsitän asiat sen suhteen, mitä kuka tahansa niistä yleisesti puhuu. Olemiseni toteutumisen unohtaen elän maailmaa, jossa »jokainen on toinen eikä kukaan ole itsensä». ¹³ Tällainen »lankeaminen» (*Verfallen*) määrittää vääjäämättä ihmisen olemista. Mutta samalla se paljastaa ihmisen olemisen rakenteeseen kuuluvan »varsinaisen» (*eigentlich*) itseyden mahdollisuuden. Voin tavoittaa olemiseni tosiasiallisuudessaan irrottautuessani elämän sisällöistä, joihin lankean, ja ymmärtäessäni olemiseni ainutkertaisessa toteutumisessaan. Heideggerin analyysien mukaan tähän varsinaiseen olemiseen herättää »omantunnon kutsu» (*Ruf des Gewissens*) ja kokemus kuolevaisuudesta.

Edellä lyhyesti kuvattua *Daseinin* kokonaisuutta Heidegger kutsuu »huoleksi» (*Sorge*). *Olemisen ja ajan* I osan 1. jakson analyysit osoittavat, miten olemisen avautuneisuuden muodot (ymmärtäminen, olotila ja merkityksen jäsentyminen) vastaavat eksistenssin toteutumisen rakennetta (luonnos, heitettyys ja langenneisuus). I osan 2. jakson tavoite on tulkita huolen dynaaminen liike kokonaisuudessaan ja osoittaa sen ajallinen perusta. Eksistenssi on olennaisesti mahdollisuutta, ja siksi sen toteutumisen kokonaisuutta ei voi käsittää minään läsnäolevana, vaan ainoastaan ajateltaessa sitä suhteessa eksistenssin päättävään kuolemaan. *Dasein* on olemisensa mahdollisuutta varsinaisella tai »omalla» (*eigen*) tavalla vasta sen ansiosta, että se suuntautuu edeltä kohti kuolemaa olemisensa »omimpana, riippumattomana, ohittamattomana, varmana ja epämääräisenä» ¹⁴ mahdollisuutena. Vasta olennainen suhde tähän »mahdottomuuden mahdollisuuteen», jota jokapäiväinen oleminen pakenee, paljastaa olemisen omana mahdollisuutena. *Daseinin* olemista, »olemista-kohti-kuolemaa», määrittää

radikaali äärellisyys: sen on oltava olemisensa »heitettyä perustaa», jota se ei itse ole asettanut, mutta joka sen on otettava osakseen aina uudelleen. Se ei voi koskaan hallita tätä perustaa, vaan sen täytyy olla olemistaan, jota hallitsee »ei-mikään» (*das Nichts*).

Dasein on tätä äärellisyyttään, kun se »rientämällä edeltä» (*vorlaufen*) kuolemaansa »tulee kohti» olemisensa ominta mahdollisuutta. Suhteuttaessaan olemisensa olennaisella tavalla omaan kuolevaisuuteensa *Dasein* »palaa takaisin» – ahdistuksen paljastavassa olotilassa – siihen, että se on ollut »heitetty kuolemaan». Tämän edeltä rientämisen ja takaisin palaamisen kautta *Dasein* antaa lopulta *itsensä* tulla kutsutuksi pois langenneisuudesta ja kenen tahansa olemisen tavasta; se kuulee kutsun takaisin siihen »tilanteeseen» (*Situation*), jossa se voi »päättäväisessä avautuneisuudessa» (*Entschlossenheit*) omaehtoisesti toimia sen kanssa, mitä on.

Olemisen ja ajan I osan 2. jakson analyysit pyrkivät osoittamaan, että tämä *Daseinin* olemisen kokonaisrakenne, »huolen» toteutumisen liike, perustuu erityiseen ajallisuuteen, tai pikemminkin on itsessään »ajan ajallistumista» (*Zeitigung der Zeit*). Edellä mainitut *Daseinin* kolme »ekstaasia», kolme tapaa olla itsensä ulkopuolella, perustuvat ajallisuuden kolmeen muotoon. Ensimmäinen on tulevaisuus ymmärrettynä »kohti tulemiseksi» (*Zukunft*), joka tekee mahdolliseksi sen, että *Dasein* ylipäättään voi kohdata itsensä mahdollisuudessaan, kestää tämän, ja olla siten »varsinaisella», omalle olemiselleen ominaisella tavalla. Olennaisesti äärellinen tulevaisuus tekee mahdolliseksi myös sen, että *Dasein* voi tämän »kohti tulemisen» pohjalta palata siihen, että se on heitettynä kuolemaan, palata olemisen kykynsä mitättömään perustaan, jota se on aina jo ollut, ja ottaa se osakseen jonakin, jota se itse on olleena. Tämä »olleisuus» (*Gewesenheit*) korvaa nyt traditiionaalisen »menneisyyden» (*Vergangenheit*), joka ymmärretään taakse jääneeksi nykyisyydeksi. *Daseinin* olleisuuteen liittyy sen olennainen historiallisuus (*Geschichtlichkeit*), joka ei tarkoita pelkästään sitä, että *Daseinilla* on aina henkilö- ja kulttuurihistoriallinen taustansa, vaan koko sen ajallista tapaa tapahtua (*Geschehen*). Aina jo olleen taustan pohjalta avautuvat juuri tässä *Daseinin* tilanteessa määrätyt, äärelliset ja tosiasialliset mahdollisuudet, ja tämä tausta itse puolestaan jäsentyy

juuri suhteessa tarjoamiinsa mahdollisuuksiin. Lopulta tulevaisuus ja olleisuus yhteispelissään tekevät mahdolliseksi, että *Dasein* voi itseään kohti tulemisen ja itseensä palaamisen kautta olla varsinainen tai »oma» itsensä, joka päättäväisesti avautuen saavuttaa ajallisesti moniulotteisen suhteen mielekkääseen nykyisyyteen (*Gegenwart*) ja toimii kohtaamansa olevan kanssa, toisin sanoen antaa sen tulla läsnäolevaksi omassa, lähtökohtaisesti ajallisessa olemisessaan.

Nykyisen tilanteen eksistentiaalinen, tulkitseva ymmärtäminen muodostaa näin »hermeneuttisen kehän», jossa *Dasein* tulkitsee tilannettaan siitä luonnostuvan mahdollisuushorisontin valossa; tämä horisontti perustuu tulkitsijan lähtökohtaiseen taustaan, mutta tulkintaprosessissa myös suhde omiin lähtökohtiin voi muuttua, jolloin muokkautuvat myös lähtökohtien tarjoamat mahdollisuudet ja niiden valossa tulkkiutuva nykyisyys, jne. Fundamentaaliontologian avaama *Daseinin* hermeneutiikka on ollut lähtökohtana Heideggerin 1920-luvun oppilaan Hans-Georg Gadamerin yritykselle hahmotella tulkinnallista mielekkyyttä ja ymmärtämistä ylipäättään koskeva filosofinen esitys, joka kiteytyy hänen pääteoksessaan *Wahrheit und Methode* (1960).

Oleminen ja aika jäi kuitenkin kesken, eikä se saavuttanut tavoitettaan, olemisen mieltä koskevan kysymyksen esittämistä alkupe räisen ajan horisontissa. I osan luvatus 3. jakson »Aika ja oleminen» olisi pitänyt toteuttaa siirtymä olemista ymmärtävän *Daseinin* olemisen mielestä olemisen itsensä mieleen, toisin sanoen *Daseinin* ajallisuudesta olemisen itsensä ajallisuuteen tai temporaalisuuteen (*Temporalität*). *Daseinin* ajallisuus ja olemisen temporaalisuus eivät ole toisistaan erillisiä rakenteita, vaan muodostavat keskinäisessä yhteenkuuluvuudessaan juuri sen korrelaation, jonka pohjalta maailman mielekäs avautuminen eksistovalle *Daseinille* ajallisuuden transsendentaalis-ekstaattisessa horisontissa on mahdollinen. Heidegger totesi myöhemmin, että käänne *Olemisesta ja ajasta* kohti »Aikaa ja olemista» ei kuitenkaan ollut tässä yhteydessä vieraavissa läpi, koska käytössä ollut ilmaisutapa oli vielä liian sidoksissa metafysiseen perinteeseen: »ajattelu ei pystynyt sanomaan tätä käännettä oikealla tavalla eikä saavuttanut tavoitettaan metafysiikan kielen

avulla».¹⁵ Ilmeisesti Heidegger päätyi hävittämään 3. jakson käsikirjoitusluonnoksen, koska arveli sen jäävän käsittämättömäksi.¹⁶ Koko Heideggerin tuotanto *Olemisen ja ajan* jälkeen voidaankin ymmärtää tarvittavan kääntein valmistelemiseksi, joka edellyttää perustavaa välienselvittelyä »olemisen historiaksi» (*Seinsgeschichte*) käsitetyn metafysiikan historian kanssa.

Aukeama

Kysymys metafysiikasta nousi etualalle välittömästi *Olemisen ja ajan* jälkeen sekä vuoden 1929 Kant-tulkinnassa *Kant und das Problem der Metaphysik* (»Kant ja metafysiikan ongelma») että saman vuoden virkaanastujaisluennossa »Was ist Metaphysik?» (»Mitä on metafysiikka?»), jonka Heidegger piti tultuaan valituksi Freiburgin filosofian oppituoliin eläkkeelle jäävän Husserlin tilalle. Luento herätti professorikunnan ärtymyksen ja sai Husserlin itsensä hämmennyksiin. Heidegger puhui siitä, mitä tiede *ei* tarkastele mutta mikä määrittää olemisen ymmärtämistä: »ei-mistään» (*das Nichts*). Hän tarkasteli metafysiikan kumpuamista ihmisen olemisen perustavasta tilasta, transsendenssista, jonka ansiosta ihminen on aina »yli» olevan kokonaisuuden, *meta ta fysika*. Mutta toisin kuin perinteisessä metafysiikassa ajattelussa, tämä ylittämisen liike ei lopulta päädy korkeimpaan ja täydellisimpään olevaan – metafysiikan Jumalaan – joka antaisi perustan kaikelle mitä on. Sen sijaan olevan ylittäminen on suhde siihen mikä *ei* ole mitään olevaa, vaan sille radikaalisti toinen, suhde ei-mihinkään.

Heideggerin virkaanastujaisluentoonsa myöhemmin lisäämä jälkisanat (1943) ja johdanto (1949)¹⁷ osoittavat, että ajattelun vaahtima käänne teki jo tällöin vaivihkaa tuloaan: ei-minkään valta piilee siinä, että se tuo ilmi olevan olemisen. Oleminen, joka ei ole mitään, voi puhutella ajattelua vain radikaalisti *toisena* suhteessa olevaan – ei-minään. »Ei-mikään, joka on olevan suhteen toinen, on olemisen huntu.»¹⁸ Siksi oleminen »on» vain »ontologinen differenssi», *ero* »ei-minkään» ja »jonkin» välillä. Tämä ero sellaisenaan on radikaalin

olemisen ajattelun aihe, joka ei voi tulla representoiduksi objektiksi. Olemisen ajattelu on eron ajattelua. Virkaanastujaisluennon kysymys metafysiikan olemuksesta osoittautui ajatteluksi, joka on jo ylittämässä metafysiikkaa, mutta tällöin nimitys »metafysiikka» ei enää tarkoittanut olemisen avautumista *Daseinin* transsendenssissa vaan länsimaisen ajattelun perinnettä, jossa olemisen tapahtumaluonne ja ontologinen ero enenevässä määrin katoavat näköpiiristä. Heidegger kuitenkin korosti, että ajattelun perustavan historiallisuuden vuoksi metafysiikan ylittämiseen kuuluvan ajattelun on välttämättä tultava ajatelluksi metafysiikan pohjalta, suhteessa perinteeseen.

Virkaanastujaisluennossaan, samoin kuin muissakin tuon ajan kirjoituksissa, Heidegger tarkasteli kysymystä olemisen ymmärtämisestä äärellisen transsendenssin ongelmana: vasta suhde siihen, mikä on toista kuin oleva, avaa olevan *olevana* ja siten suhteen olioihin, toisiin ihmisiin ja myös omaan itseen. Husserlin 70-vuotisjuhlakirjassa 1929 julkaistu »Vom Wesen des Grundes» (»Perustan olemuksesta») selvitti tarkemmin *Daseinin* tapahtumista transsendenssina ja ontologisen eron avautumisena. *Dasein* on aina jo ylittänyt olevan kohti maailmaa (kohti »ei mitään», sillä maailma mielekkyyden viitekehyksenä ei itse ole mitään olevaa), josta käsin se »antaa itselleen ymmärrettäväksi, mihin olevaan se *kykenee* olemaan suhteessa ja millä tavoin».¹⁹ Maailman avaavan ylittämisen liikkeen perustaksi Heidegger määrittelee »vapauden», joka juuri suhteena välittömästi läsnäolevan ylittävään taustaan antaa maailman vallita. Vapaus ei kuitenkaan voi olla »perustava» perusta perinteisessä mielessä, ja siksi olemisen ymmärtäminen *Daseinissa* kumpuaa pikemminkin perustattomasta tai »kulumaisesta» (*abgrundhaft*) avautumisesta. Tämä ymmärrys vapaudesta oli ratkaisevan tärkeä Jean-Paul Sartren toisen maailmansodan jälkeen lanseeraamalle eksistentialismille, jossa juuri tietoisuuden suhde ei-mihinkään takaa sille radikaalin vapauden ylittää ja tulkita aina uudelleen jo annettu todellisuus.

Nämä olemisen ymmärtämistä selvittävät kirjoitukset tyytyivät kuitenkin lähinnä täydentämään *Olemisen ja ajan* kysymyksiä, eivätkä 1920-luvun lopun yritykset jatkaa keskeneräisen pääteoksen työstämistä onnistuneet. Vasta paneutuessaan kysymykseen totuuden

olemuksesta »kätkeytymättömyytenä» (*Un-verborgenheit*) Heidegger otti tärkeän askeleen eteenpäin *Dasein*-analytiikasta olemisen itsensä ajatteluun. Kysymys totuudesta oli ollut keskeisessä asemassa jo *Olemisessa ja ajassa*: *Dasein* on avautuneisuutta sille, mitä on, ja avautuneena se »on totuudessa». Tähän »alkuperäiseen totuuteen» kuuluu olennaisesti myös epätotuus, koska olemisensa langenneisuudesta johtuen *Dasein* joutuu aina uudelleen ylittämään naamioitumisen ja kätkeytymisen paljastaakseen olevan. Mutta vasta ajatukset, jotka Heidegger esitteli ensimmäisen kerran esitelmässä »Vom Wesen der Wahrheit» (»Totuuden olemuksesta», esitetty 1930 mutta julkaistu vasta 1943), avasivat näkymän *alētheian* alkuperäiseen merkitykseen – paljastumisen ja kätkeytymisen kaksoisliikkeeseen, joka Heideggerin mukaan jäi kreikkalaisilta itseltään ajattelematta.

Heidegger työsti ongelmaa tarkastelemalla »avointa» (*das Offene*), tilaa, jonka jokainen representaatiosuhde lähtökohtaisesti edellyttää. Lyhyesti ilmaisten: olion täytyy ensin oma-aloitteisesti tarjoutua representoitavaksi, jotta representaatio voisi tavoittaa sen. Tarvitaan olevan kätkeytymättömyys kokonaisuudessaan, sen alueen paljastuminen, jossa oliot tarjoutuvat representaatiolle ja jossa proposition todeksi tekevä yhtäpitävyysuhde tulee mahdolliseksi. Representaatio ei itse voi luoda tätä avoimuutta, vaan sen täytyy ikään kuin omaksua se eräänlaisena suhtautumisen »viitealana». Vasta olevan kokonaisuudessaan paljastuminen, jonka piirissä representaatio voi toteutua, tekee mahdolliseksi totuuden perinteisessä merkityksessä.

Kätkeytymättömyys, *alētheia*, ei ole olevan piirre vain sikäli kuin oleva on totuudenmukaisen tiedon kohde, eikä se tule olevan osaksi vasta sitä koskevassa arvostelmassa. Arvostelman esittäminen, samoin kuin kaikki muukin suhtautuminen olevaan, on mahdollista vain sikäli kuin oleva on jo tullut ilmi olevana. Tämän vuoksi kreikkalaisessa ajattelussa saatettiin samastaa keskenään *to on*, »oleva», ja *to alēthes*, kätkeytymätön, »tosi». Heideggerin mukaan *alētheia* on perustava sana, joka johdatti kreikkalaista ajattelua, mutta jota ei kuitenkaan ajateltu loppuun saakka; se muodosti ikään kuin ajattelun edellyttämän näköpiirin, jota ei ollut mitään syytä problematisoida. Tämä näkemys määritteli Heideggerille olemisen ajattelun ja filosofian

suhdetta hänen myöhemmissä kirjoituksissaan. »*Alētheia* on ei-ajattelua ajattelemisen arvoista, ajattelun *asia*.»²⁰

Heideggerin ehkä tärkein ajatus koskee sitä, että olevan kokonaisuudessaan avoimuuden tekee mahdolliseksi kätkeytyminen, joka implisiittisesti jäsentää kaikkea paljastunutta. »Oleva kokonaisuudessaan» ei tarkoita olevan kaikkeutta tai summaa, vaan olevan sellaisenaan paljastuneisuutta. Ilmaisuihin »kokonaisuudessaan» (*im Ganzen*) viittaa olemisen avautumisen dynaamiseen liikkeeseen suhteessa siihen, mikä aina vielä ylittää kulloinkin paljastuneen: paljastunut oleva ilmenee, mutta se mikä ylittää kulloinkin paljastuneen, kätkeytyy. Vaikka kätkeytynyt voitaisiin puolestaan paljastaa, aina jää kaiken paljastuneen ylittävää kätkeytynyttä; toisin sanoen, kätkeytyneen piiri vaihtelee, mutta kätkeytyminen sellaisenaan pysyy. Koska kätkeytyminen on mahdollisuusehto sille, että jokin voi ylipäätään paljastua, *olevan kokonaisuudessaan avoimuus* piilee kätkeytymisessä. Tämä sivuuttamaton kätkeytyminen on »vanhempaa» kuin paljastuminen, ja Heidegger kutsuu sitä myös »salaisuudeksi» (*Geheimnis*).

Myöhemmissä kirjoituksissaan, kuten *Taideteoksen alkuperä* (1935/1950) ja »Kirje »humanismista«» (1946), Heidegger tarkasteli avointa ilmenemisen ulottuvuutta yhä määrätietoisemmin avautumisen tapahtumana, jonka ansiosta tai »valossa» me voimme kohdata sen, mitä on. Ottaen etäisyyttä tradition »valometafysiikkaan» Heidegger ei puhu valosta (*Licht*) vaan tapahtumaluontoisesti »valaistuksesta» tai »aukeamasta» (*Lichtung*), joka toteutuu sitä edeltävän hämäryyden tai kätkeytyneisyyden pohjalta. Siinä missä *Oleminen ja aika* oli ajatellut, että aukeama avautuu *Daseinin* olemisesta itsensä, käsittelivät myöhemmät kirjoitukset sitä »olemisen aukeamana», johon ihminen astuu sisään ja osallistuu. Heideggerin mukaan länsimainen ajattelu ei ole koskaan ajatellut tätä aukeamaa, jonka se kuitenkin viime kädessä edellyttää, ja siksi tämä on ajattelun varsinainen asia, se mikä on annettu ajateltavaksi. Eräässä viimeisistä kirjoituksistaan, »Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens» (»Filosofian loppu ja ajattelun tehtävä», 1964) Heidegger toteaaakin, että hänen ajattelunsa tiellä ajattelun asia on muuttunut: se ei ole enää

»oleminen ja aika» vaan »aukeama ja läsnäolo». Tämä ei kuitenkaan ole jokin *muu* tai toinen asia, vaan juuri kysymys olemisesta ja ajasta. Kun kysymys olemisesta esitetään kysymyksenä kätkeytymättömyydestä ja aukeamasta, se tulee pohdittavaksi ajallisuudessaan, läsnäolona (*Anwesen*). Jos olevan olemista ajatellaan metafysiikan tapaan lähtien puhtaasta paljastuneesta, oleminen on pelkkää läsnäoloa: se, mitä oleva »on» reaalisen määrittymisensä lisäksi, on tällöin pelkistynyt pelkäksi esillä tai käytettävissä olemiseksi. Olemisen ajattelulle puolestaan kysymisen arvoista on tämä »on» sille ominaisessa mielessä tai totuudessa, joka ylittää sen, mitä on läsnä. Näin ajateltuna läsnäolo ei ole pelkkää läsnäoloa vaan kätkeytyneen tulemista esiin kätkeytymättömyyteen. Kun olemista ajatellaan läsnäolevaksi tulemisena tai »läsnäolevoitumisena» (*Anwesung*), kätkee se, että oleva »on», itseensä olevan tulemisen »meitä kohti» sekä sen samanaikaisen pitäytymisen itseensä. Siksi oleva koskettaa meitä siinä, miten se on ja puhuttelee meitä olemisessaan.

Heidegger ajattelee olevan läsnäoloa olemisen itsensä ajallisuutena: läsnäoleva »tulee esiin kätkeytyneisyydestä ja saapuu kätkeytymättömyyteen. Mutta läsnäoleva *on* viipyen saapuvana sikäli kuin se myös kulkee jo kätkeytymättömyyden taakseen jättäen ja kätkeytyneisyyttä kohti.»²¹ Se, että oleva *on*, merkitsee läsnäolemista »aika-peli-tilassa» (*Zeit-Spiel-Raum*), ajallisesti tapahtuvassa aukeamassa, joka on aina suhteessa sulkeutumiseen. Oleminen »on» vain olevan olemisena, ja siksi me emme kohtaa olemista sellaisenaan, vaan ainoastaan sen, *mitä* on, jolloin oleminen itse jää taustalle. »Olevan kätkeytymättömyys, sille suotu kirkkaus, pimentää olemisen valon. Oleminen vetäytyy samalla kun se paljastaa itsensä olevaan.»²² Oleminen ei ole mitään, mikä voisi paljastua representoivalle ajattelulle, koska se »on» vain vetäytymisenä tai pidättäytymisenä paljastuneisuudesta. Siksi ajattelu ei voi tavoittaa kätkeytymättömyyttä muuten kuin avautumalla kaikkea kätkeytymätöntä hallitsevalle vetäytymiselle: olemisen ajattelu »seuraa olemista sen vetäytymiseen».²³ Kun olemisen kätkeytyminen itsekin kätkeytyy, oleminen unohtuu. Olemisen ajattelu on sen vuoksi olemisen unohtumisen ajattelua, toisin sanoen olemisen muistamista, *Andenken*.

Aikakausi

Vuoden 1933 huhtikuussa, pian kansallissosialistien valtaannousun jälkeen, Heidegger valittiin Freiburgin yliopiston rehtoriksi ja hän liittyi natsipuolueeseen. Hän hoiti rehtorinvirkaa vajaan vuoden ajan kunnes erosi siitä keväällä 1934. Toisen maailmansodan jälkeen ranskalaisten miehitysviranomaisten asettama puhdistuslautakunta määräsi Heideggerin opetuskieltoon, mutta vuonna 1951 Freiburgin yliopisto myönsi hänelle emeritusprofessorin arvon, mikä mahdollisti opetuksen jatkumisen. Osallistumistaan poliittiseen toimintaan Heidegger kutsui jälkeensä »harharetkeksi» (*Irrtum*)²⁴: hän oli nähnyt kansallissosialistisessa liikkeessä olennaisen mahdollisuuden ja uskonut jonkin aikaa, että tämä liike voisi antaa Euroopalle takaisin sen modernisuudessa »pirstoutuneen» henkisen voiman.²⁵ Kysymys Heideggerin ajattelun suhteesta hänen poliittisiin toimiinsa on herättänyt runsaasti keskustelua; epäilyksiä on ruokkinut se, ettei Heidegger ollut erityisen halukas selvittämään tarkemmin 1930-luvun poliittisen toimintansa motiiveja. Pisimmän varjon hänen ajattelunsa ylle lienee heittänyt kysymys ajattelijan vastuusta: hän ei koskaan ottanut tehtäväkseen ajatella kansallissosialismin todellisuutta tai keskitysleirien ja kansanmurhien syvempää merkitystä, vaan viittasi niihin ainoastaan tekniikan aikakauden ilmentyminä muiden joukossa.

Nämä seikat ovat myös vaikeuttaneet niiden Heideggerin ajattelussa piilevien mahdollisuuksien kehittelyä, jotka koskevat etiikan ja politiikan perustaa. Vaikka Heidegger torjuikin kaikki *Olemisen ja ajan* »moraaliset» tulkinnat korostaen teoksen käsitteiden ontologista luonnetta, ja vaikka hän nimenomaan kieltäytyi kirjoittamasta mitään, mitä voisi kutsua hänen »etiikakseen», on selvää, että hänen koko tuotantoaan virittää eettinen tai »fundamentaalieettinen» pohdinta. Välittömästi toisen maailmansodan jälkeen kirjoitettu »Kirje »humanismista»» toteaaakin, että olemisen ajattelu on itsessään »alkuperäistä etiikkaa».²⁶ »Etiikka» ei tällöin tarkoita perinteistä filosofista oppialaa eikä normatiivisten moraalisääntöjen kokonaisuutta vaan ihmisen alkuperäisen *ēthoksen*, olemisluonteen, »asuinsijan» ajattelemista. Heideggerin monissa yhteyksissä pohtimat kysymykset länsimaisen

ihmisen asuinsijasta ja kotiseudusta (*Heimat*) ovat syvästi historiallisia. Ne kävivät erityisen pakottaviksi, kun Heidegger 1930-luvulla kohtasi Nietzschen ajattelun ja tämän diagnoosin länsimaista kulttuuria halitsevasta nihilismistä, sekä Hölderlinin runouden, joka oli tavoittanut kokemuksen aikakaudestamme »puutteenalaisena aikana» (*dürftige Zeit*), josta jumalien ulottuvuus on paennut. Kyse ei ole »kulttuurihistoriallisesta» ongelmasta vaan olemiskysymykseen kuuluvasta historiallisesta pohdinnasta. Jo *Oleminen ja aika* esitti, että filosofian on löydettävä perustansa siinä historiassa, josta se ponnistaa. Filosofisen tutkimuksen täytyy käsittää sen historian alkuperä, joka sitä itseään määrittää, ja sen täytyy pyrkiä vapauttamaan tämä alkuperä kaikesta, mikä peittää sen siitä alkunsa saavan tradition muodossa. Vain ontologian historian »destruktion» avulla ajattelu voi »toisintaa» (*wiederholen*) olemiskysymyksen olennaisella tavalla, toisin sanoen tuoda sen uudelleen ratkaistavaksi.

Länsimaisen kulttuurin »henkisten voimien» ehtyminen oli 1930-luvulla Heideggerille kysymys, joka koski oman aikakautemme suhdetta länsimaisen ajattelun historiaan. Rehtoraattipuheessaan toukuussa 1933 Heidegger esitti, että filosofian täytyy kääntyä uudestaan ajattelun kreikkalaista alkua määrittävän tiedekäsittelyn puoleen. On ymmärrettävä, että teoreettinen asenne ei ole vastakkainen käytännölliselle asenteelle, vaan sen korkein muoto. Tiede ei ole vain yksi ihmisen mahdollisista tavoista suhtautua maailmaan vaan ihmisen olemuksen alkuperäinen tapahtuma, ihmisen koko olemusta määrittävä olevan avautuminen kokonaisuudessaan. Vain tieteen alkuperäisen kreikkalaisen olemuksen toteuttaminen olemiskysymyksen toisintamisen myötä voi vastata länsimaiden henkiseen kuihtumiseen.

Heidegger joutui kuitenkin arvioimaan uudelleen suhdettaan länsimaisen ajattelun alkuun, kun nihilismin haaste, kysymys teknis-tieteellisestä maailmasuhteesta sekä kokemus jumalten poissaolosta herättivät kysymyksen, tuleeko koko Kreikasta alkava länsimaisen historian jakso aikakaudestamme väistämättä tietynlaiseen päätökseen. Nietzschen puhe »Jumalan kuolemasta», johon Heidegger viittasi ensimmäisen kerran julkisesti juuri rehtoraattipuheessa, ei tarkoittanut ateistista julistusta eikä uskon menettämisen tunnustamista, vaan

olevaa kokonaisuudessaan koskevaa kokemusta. Se, mikä on antanut perustan olevaa koskevalle totuudelle, on menettänyt perustavan voimansa: filosofiaa Platonista saakka määrittänyt pyrkimys antaa olevalle perusta *eniten* olevassa, *varmimmassa* tai *korkeimmassa* olevassa – metafyyssisessä Jumalassa tai ihmissubjektin absoluuttisen varmassa itsetietoisuudessa – on tullut loppuunsa. Samalla on käynyt ilmi, että Jumala on menettänyt jumalallisuutensa jo kun se on käsitetty metafyyssisesti korkeimmaksi olevaksi ja pysyvän läsnäolon periaatteeksi. Pitkässä välienselvittelyssään Nietzschen kanssa (vuosien 1936–42 luennot, jotka julkaistiin 1961 niteissä *Nietzsche I–II*) Heidegger työsti ajatusta aikakaudestamme »metafyysiikan loppuna». Metafyysiikan olennaiset mahdollisuudet ovat ehtyneet, mutta juuri siksi se vaikuttaa kyseenalaistamattomalla tavalla edelleen, ellei sen perustaa oteta uudelleen ajateltavaksi.

Heideggerille kävi ilmeiseksi, että kreikkalaisen tieteen ajatuksen alkuperäinen toistaminen ei ollut riittävää historiallisessa tilanteessa, jossa filosofian mahdollisuudet näyttävät lopullisesti ehtyvän olevan positivistiseen teknis-tieteelliseen hallintaan. Samalla kävi kyseenalaiseksi, voimmeko ylipäätään tavoittaa länsimaisen ajattelun alkua jos käsitämme sen tieteellisen asenteen ja *theōrian* aluksi, toisin sanoen *filosofian* aluksi. Heidegger päätyikin erottamaan filosofian alun länsimaisen ajattelun »ensimmäisestä alusta» (*der erste Anfang*). Vuoden 1935 luennoissa *Einführung in die Metaphysik* (»Johdatus metafysiikkaan») Heidegger esittää, että kreikkalainen ajattelu tulee päätökseensä jo Kreikassa. Platon ja Aristoteles antavat perustan ja suunnan koko ajattelutraditiolle, mutta vain siksi, että heidän filosofiansa on jo lähtökohtaisen kreikkalaisen ajattelun loppu. Tämä loppu on Platonin tulkinta olemisesta *ideana* (joka hallitsee myös Aristoteleen tulkintaa olemisesta *energeiana*): oleminen on ideaalista olevuutta, pysyvää läsnäoloa tajunnalle.

Samaa ajatusta Heidegger kehitti alustavasti jo vuonna 1930 esitettyssä mutta vasta 1942 julkaistussa tulkinnassa Platonin *Valtion* luovavertauksesta. Heideggerin teesi (jonka muotoiluun, joskaan ei ehkä asiaan, hän myöhemmin teki olennaisia varauksia) koskee Platonin ajattelussa huomaamatta tapahtuvaa totuuden olemuksen, *alētheian*,

muutosta kätkeytymättömyydestä puhtaaseen paljastuneisuuteen ja lopulta tiedon paikkansapitävyyteen. Heideggerin mukaan luolavertauksen rakenne – kahlehditun ihmisen vapautuminen luolan pimenosta ja kohoaminen kohti valoa – on mahdollinen vain, jos totuus on koettu paljastumisen ja kätkeytymisen välisenä kamppailuna. Platon ei kuitenkaan ajattele *alētheiaa* kätkeytymättömyyden toteutumisenä vaan ainoastaan pysyvän *eidoksen* ja *idean* kirkkauden hallitsemana paljastuneisuutena. »Kätkeytymättömyys toisin mainitaan eri asteissaan, mutta sitä pohditaan vain siihen nähden, miten se tekee ilmenevän tavoitettavaksi ulkonäössään (*eidos*) ja tämä näyttäytyvän (*idea*) näkyväksi.»²⁷ Kun *alētheiaa* ajatellaan suhteessa *ideaan*, olevan kätkeytymättömyys, joka vasta tekee *idean* mahdolliseksi, tulee ajateltavaksi enää puhtaana paljastuneisuutena, jolloin *alētheian* suhde kätkeytymiseen peittyy ja olemisen tapahtuminen kätkeytymättömyytenä unohtuu. Ihmisen suhde olevaan toteutuu nyt tajunnassa, intuitiossa (*nūs*), joka on *idean* näkemistä, olevan tavoittamista pysyvässä läsnäolossaan. Ihmisen kasvatus (*paideia*), joka vapauttaa näkemään *idean*, vie huomion kätkeytymättömyydeltä itseltään. Totuuden olemus tulee ajateltavaksi ihmisen erityisenä suhtautumistapana, jossa ratkaisevaksi nousee järjen katseen »oikeellisuus». Vaivihkaa tapahtunut muutos *alētheian* olemuksessa merkitsee näin kauaskantoista ratkaisua, jonka pohjalta totuus voidaan käsittää tiedon vastaavuudeksi, korrespondenssiksi kohteensa kanssa.

Alētheian muutokseen kytkeytyy perustava muutos ihmisen asemassa. Tämä muutos synnyttää kaikkea metafysiikkaa määrittävän »humanismin». Heideggerille kaikki metafysiikka on perustavassa mielessä humanismia, sikäli kuin olevan totuuden ajattelu toteutuu ponnisteluna ihmisen hyväksi ja ihmistä varten, ajatteluna, joka tähtää ihmisen vapauttamiseen kaikesta ulkoisesta määrittymisestä ja hänen välittömän itsevarmuutensa varmistamiseen. »*Homo humanus* ja sen *humanitas* määritellään suhteessa jo lukkoonlyötyyn tulkintaan [...] olevasta kokonaisuudessaan.»²⁸ Koska metafyyssinen ajattelu ei kysy olemisen totuutta, kätkeytymättömyyden tapahtumista, se ei myöskään ajattele ihmisen olemusta suhteessa olemisen historialliseen toteutumiseen.

Jokainen humanismi joko perustuu metafysiikkaan tai muodostaa itsensä perustan sellaista varten. Jokainen ihmisen olemuksen määrittäminen, joka edellyttää tulkinnan olevasta kysymättä olemisen totuutta, on tieteen tai tietämättään metafysiikkaa. Tämä osoittaa, että jokaista metafysiikkaa luonnehtii »humanismi», erityisesti jos otetaan huomioon tapa, jolla ihmisen olemus on määritelty.²⁹

Metafysiikan täyttyminen Nietzschen ajattelussa paljastaa, että ajattelu liikkuu edelleen »saman» (*Selbe*) ulottuvuudessa, vaikkakin suunnattoman kaukana Platonista. Metafysiikan loppu Nietzscheillä tuo esiin äärimmäisen mahdollisuuden, että Platonista juontuva, pysyvästi läsnäolevaa ideaa tavoitteleva ajattelu on olemukseltaan hallintaa ja tahtoa. Jos olevan olemisen näyttäytyy jonakin, minkä ihminen voi periaatteessa hallita, eikä jonakin, minkä on tultava hänelle aina kulloinkin historiallisesti läsnäolevaksi, päädytään lopulta käsitykseen, että kaikki tieto on ihmisen itsensä asettamaa, ja että tämä toiminta on viime kädessä »arvojen» asettamista, jota ihminen tarvitsee tahdon toteuttamiseksi.

Nietzschen oppi »vallantahdosta» (*Wille zur Macht*) on tiettyssä mielessä metafysiikan viimeinen sana, joka on ennakoitu jo sen alussa. Jos kaikki se, mitä pidetään totena, on »elämän» (*Leben*) asettamaa ja ilmentää tahdon pyrkimystä asettaa arvoja, on tieto vain keino hallita olevaa; se ei ole itsessään minkään totuuden vastaanottamista vaan ainoastaan elämän tahtovaa toteutumista, itsensä säilyttämistä ja voimistamista palvelevaa välineellistä aktiviteettia. Nietzschen ajatus »kaikkien arvojen uudelleen arvioimisesta», samoin kuin yritys paljastaa totuus elämän itsensä synnyttämäksi harhaksi, pitävät sisällään vaatimuksen, että korkeimmaksi arvoksi ja todellisimmaksi todellisuudeksi on kohotettava arvoja asettava tahto, joka tahtoo itsensä säilyttämistä ja voimistamista.

Heideggerille juuri Nietzsche on antanut ajateltavaksi sen, mikä hallitsee aikakauttamme – tahdon olemuksen. Modernia aikaa luonnehtii Descartesin ensimmäisenä artikuloima subjektiuden metafysiikka, jossa olevaa ja totta on se, mikä on selkeänä ja täsmällisenä ideana tiedostavan subjektin »eteen ja sitä varten asetettua» ja tällä

tavoin »laskelmoiden varmistettua». Leibnizin, brittiläisen empirismin, Kantin, Hegelin, Schellingin ja Schopenhauerin ajattelun läpäisevässä kehityskulussa subjektiudesta on tullut »tahtoa tahtoon» (*Wille zum Willen*), joka todellistuu teknisessä maailmassa. Olevaa on se, mikä näyttäytyy tuotettavana, organisoitavana ja hyödynnettävänä, ja sen kääntöpuolena kokemus on pelkkää elämystä vailla paljastavuutta ja sitovuutta. Äärimodernia teknistä maailmaa luonnehtiva tekniikan olemus ei löydy koneista tai laitteista, vaan se on jäsentymisen tapa, joka yhtäältä saa olevan asettumaan pohjimmiltaan homogeenisenä, vapaasti hyödynnettävissä ja muovattavissa olevana raaka-ainevarantona (*Bestand*) ja toisaalta avaa ihmisen suhteen olevaan asentamisena ja hallinnointina. Esitelmässä »Tekniikan kysyminen» (1953) Heidegger antaa tälle jäsennykselle nimen *Gestell*, »asetusta», »asennus», »asemointi», »laitos».

»Tahto tahtoon» on kuitenkin enemmän kuin vain modernin ajattelun päätepieste: se vie äärimmilleen filosofiaa alusta saakka hallinneen pyrkimyksen palauttaa oleva johonkin perimmäiseen perustaan. Samalla se herättää pakottavan kysymyksen siitä, ajautuuko ihminen ulos olennaisesta historiallisuudestaan, jota määrittää tulevaisuuden hyödyntämätön ja laskelmoimaton ulottuvuus, samoin kuin siitä, onko meillä enää »luontoa», kun se teoreettisen tarkastelun objektina ja teknisten vaatimusten varantona kadottaa yhteyden kreikan *fysiksen* ehtymättömyyteen, itsestään ilmaantuvaan ja itseensä kätkeytyvään runsauteen. Nihilismi ja tekniikan olemus, *Gestell*, ovat yhtä kokemuksessa siitä, että olemme neuvottomia hallintakyvyn *päämäärää* koskevan kysymyksen edessä. Vetoaminen traditiosta kumpuaviin humanistisiin arvoihin tai valistuksen ideaaleihin ei riitä teknisen maailmasuhteen ja nihilistisen kriisin ylittämiseksi; näiden maailmanhistoriallisten ilmiöiden perustan tavoittamiseksi on kuljettava niiden lävitse ja myönnettävä, että metafysiikan täytyminen merkitsee samalla sekä filosofiaa että humanismia määrittävän olennaisen rajan paljastumista.

Yrittäessään avata toisenlaista ajattelua ihmisen olemuksesta Heidegger puhuu ihmisestä olemisen aukeaman vaalijana ja vartijana sekä »olemisen paimenena»³⁰, mikä viittaa siihen, että ihmisen hallinnasta vetäytyvä oleminen tarvitsee ihmisen toteutuakseen. Tämänkaltaiset

muotoilut eivät kuitenkaan pyri määrittelemään ihmistä uudelleen ja korvaamaan metafyyysisiä määritelmiä, vaan ajattelemaan ihmistä *vas-tuuna* kysymyksestä, joka koskee olemista. Siksi Heideggerin kysymys ihmisestä ylittää ihmisen: se mitä ihminen on ei ole hänestä itsestään lähtöisin, ja se mikä on hänen käytössään ei ole hänen »omaisuuttaan». Kysymys ihmisen ihmisyydestä ei ole enää humanistinen, se ei koske sitä mikä ihmisessä on inhimillistä, mutta ei myöskään mitään yli-inhimillistä, vaan sitä, minkä humanistinen metafysiikka on unohtanut: ihmisen »köyhyyttä», sitä että ihminen ei ole omien kykyjensä alullepanija eikä olevan luoja tai herra. Juuri tämä on »Kirjeessä »humanismista»» arvostellun Sartren eksistentialismin metafyyminen painolasti: myös Nietzschestä vaikuttanut Sartre määrittelee eksistentialismin humanismiksi, jossa perimmäinen taso on ihmisen radikaali vapaus luoda maailman ja itsensä mielekkyys yhä uudelleen. Sartren eksistentialismi liikkuu aivan toisessa ulottuvuudessa kuin Heideggerin olemisen ajattelu, jolle ihmistä ja ihmisen vapautta koskeva kysymys on alisteinen kysymykselle mielekkyyden hallitsemattomasta ja oma-aloitteisesta avautumisesta olemisen tapahtumassa.

Tarvittava »käännös» metafysiikan humanistisesta määräytymisestä ei edellytä uutta määritelmää ihmisen olemuksesta, vaan pikemminkin tämän kysymyksen pitämistä avoimena ja siten ihmisen »arvokkuuden» tunnustamista. Näin voidaan valmistella uutta suhdetta olevaan, joka luopuu ihmisestä ja hänen mahdollisuuksistaan lähtevästä ajattelusta ja antaa olevan olla siinä mitä ja miten se on. Sen sijaan että ihminen käsittäisi olevan ensisijaisesti tiedon hallittavissa olevana objektina, hänen olisi opittava kysymään, mitä ja miten olio on, toisin sanoen opittava asettumaan alttiiksi mielekkyydelle, joka puhuttelee meitä siinä, mitä on.

Lähtökohtaisesti tämä tarkoittaisi uudenlaista suhdetta meille nykypäivänä avautuvaan tekniseen todellisuuteen: suhdetta, jossa ei antauduta teknologian hallinnoimiseen ja siten sen hallinnoitavaksi, mutta ei myöskään yksinkertaisesti »käännetä selkää» teknologialle, vaan »annetaan sen olla» – avaudutaan sille, ettei maailman avautuminen teknisenä ole itse teknisesti hallittavissa vaan jotakin, joka jää hallinnan ja haltuunoton tavoittamattomiin. Tällaista »silleen jättämistä»

(*Gelassenheit*) Heidegger käsittelee keskustelussa »Silleen jättämisen pohtimiseksi» (1944–45) ja puheessa »Silleen jättäminen» (1955). Annettaessa olevan olla koetaan se, ettei historiallisesti määrätynyt tapa, jolla oleva meille kulloinkin olevana jäsentyy ja määrittyy – sen *oleminen* – ole ihmisen luomus vaan ihmiselle osoitettu lahja, joka kehkeytyy historiallisesti omaa johdonmukaisuuttaan noudattaen. Juuri antautuminen tekniikan olemuksen hallitsemattomuudelle on ensimmäinen askel kohti »toipumista» (*Verwindung*) siihen johtaneesta länsimaisen metafysiikan historiasta.

Kreikka

Jos filosofia saa suuntansa olemisen totuuden unohtumisesta Platonista alkaen, muodostuu olemisen ajattelun ratkaisevaksi tehtäväksi välienselvittely varhaisen kreikkalaisen ajattelun kanssa. Filosofian alku suuren kreikkalaisen ajattelun lopussa katki taakseen länsimaisen ajattelun »alkuperäisen» alun. Alun kätkeytyminen ei kuitenkaan ollut sattumanvaraista eikä valitettavaa vaan väistämätöntä – alun voima antaa suuntaa ajattelun kehitykselle perustuu juuri sen piilevään luonteeseen. Vuosien 1934–35 Hölderlin-luennoilla Heidegger erottaa varsinaisen alun (*Anfang*) pelkästä aloituksesta (*Beginn*): aloitus on jotakin, jonka siitä seuraavat tapahtumat jättävät taakseen, mutta varsinainen alku toteutuu vasta siitä avautuvan historian myötä. »Alun suuruus», josta Heidegger puhuu, piilee siinä, että todellinen alku on aina jo ylittänyt sen mitä alusta seuraa. Heidegger kävi vuoropuheluun varhaisen kreikkalaisen ajattelun kanssa osoittaakseen, että nämä ajattelijat kokivat olevan läsnäolon paljastumisena kätkeytyneisyydestä ja että heidän ajattelunsa horisonttina on siten kokemus *a-lētheiasta*. He eivät kuitenkaan ajatelleet kätkeytymistä *itseään* (*lēthē*) eivätkä sen suhdetta ihmisen olemiseen. Tulkinat Anaksimandroksesta, Parmenideesta ja Herakleitoksesta sekä tragediarunoilija Sofokleesta pyrkivät osoittamaan, miten kokemus olemisestä kätkeytymättömyytenä on säilynyt sellaisissa kreikkalaisen ajattelun perustavissa sanoissa kuin *fysis*, *logos* ja *noein*.

Vuodesta 1953 alkaen *Olemisen ja ajan* uusiin painoksiin liitetty alkuhuomautus viittasi teoksessa keskeneräiseksi jääneen olemiskysymyksen selvittämiseksi vuoden 1935 luentosarjaan *Einführung in die Metaphysik*. Siinä Heidegger tarkastelee perustavia erotteluja, joihin nähden oleminen on paljastunut metafysiikassa – oleminen ja ilmiäisy, oleminen ja tuleminen, oleminen ja ajattelu sekä oleminen ja täyttyminen – yrittäen tällä tavoin noutaa takaisin näiden erottelujen mahdolliseksi tekevää mutta ajattelematta jäänyttä perustaa.

Ratkaiseva tekijä tässä yrityksessä on tulkinta olemisen ja ihmisen välisestä suhteesta ajattelun ensimmäisessä alussa. Johtolankanaan Herakleitoksen ajatus *polemoksesta* Heidegger tulkitsee olemisen avautumisen alkuperäisenä »kiistanä» tai »kamppailuna». Olemisen *fysiksenä*, esiintulemisen voimaksi ymmärrettynä »luontona», on itsessään kiistanalainen – kamppailu kätkeytymisen ja paljastumisen, ilmenemisen ja lumeen välillä. Tämän vuoksi se on valtaansa ottava voima, joka asettaa ihmisen pysyvästi ratkaisun eteen, toisin sanoen osalliseksi alkuperäisestä kiistasta, jossa paljastuminen ja kätkeytyminen, oleminen ja ei-oleminen jännittyvät eroon ja samalla suhteeseen toistensa kanssa. Ratkaisun vaatimus kutsuu ihmisen olemaan vastaanottavainen olemiselle, mutta koska olevan paljastuminen on ihmisen valtaansa ottavaa »vallitsemista» (*Walten*), olemisen »yli-valtaa» (*Über-gewalt*), ihminen voi olla vastaanottavainen sille vain olemalla itse »väki-valtainen» tai »valtaa käyttävä» (*Gewalt-tätig*). Ihmisen oleminen asettuu alkuperäiseen kamppailuun, joka itse ei ole mitään inhimillistä.

Olemista ymmärtävänä olentona ihmistä määrittää »pakottava tarve» (*Not*) taltuttua *fysis*, olevan avautumisen voima, asettamalla se rajoihin, joissa se voi ilmetä tiettyssä hahmossa. Heideggerin tulkinnan mukaan tämä on kreikkalaisen *tekhnēn* alkuperäinen merkitys: olemisen avautuminen vaatii paikakseen teoksen, »olevan olemisen», jossa totuus siitä mitä on pystytetään olevaan ja pidetään siinä avoimena. Tätä Heidegger ajattelee »totuuden asettamisena teokseen tekeille» – aihe, jota hän kehitteli tarkemmin *Taideteoksen alkuperässä*. *Tekhnē* ei ole vain yksi mahdollinen tapa olla suhteessa maailmaan vaan maailman perustava tapa avautua. Tällöin se

kytkeytyy tarkasteltavana olevien perustavien sanojen *noein* ja *logos* alkuperäisiin merkityksiin: olemista ymmärtävän olemuksensa johdosta ihmistä määrittää olemisen vastaanottaminen (*noein*) ajattelussa sekä sen »yhteenkokoaminen» (*logos*) kielessä, ja tämä tarve pakottaa käyttämään *tekhnētā*, teoksessa toteutuvaa »tietämistä» (*Wissen*).³¹ *Tekhnēn* käyttäjänä – tämä on alkuperä sekä taiteelle että tieteelle ja tekniikalle modernissa mielessä, samoin kuin niiden arvoitukselliselle etäännykselle toisistaan – ihminen joutuu yrittämään sitä, mikä viime kädessä on mahdotonta: olevan oma-aloitteisen paljastumisen voiman, *fysi*ksen, hallitsemista. Yritys vie ihmisen kohtaamaan oman äärellisyytensä, mistä kertoo Heideggerin monessa yhteydessä tulkitsema Sofokleen *Antigonen* ensimmäinen kuorolaulu, joka nimittää ihmistä kaikkia muita olentoja oudommaksi (*deinos*).

Kreikkalaisen ajattelun alussa olevan oleminen koettiin paljastumisena kätkeytyneisyydestä, kätkeytymättömyytenä, mutta sen suhde kätkeytymiseen unohtui. Tämän vuoksi olemisen totuus vetäytyy, »pidättäytyy» itseensä: metafysiikassa sitä luonnehtii *epokhē*, pidättäytyminen. Olemisen pidättäytymisen johdosta länsimainen maailma muodostuu maailmanhistoriallisiksi »epookeiksi», joita määrittää olevan olemista koskeva ainutlaatuinen »harhautuminen» (*Irre*). Metafysiikka on totuus olevasta, jonka pidättäytyvänä perustana on tämän totuuden olemuksen unohtuminen. Harhautuminen ei ole virhe tai puute, eikä sitä voi vain sivuuttaa. Olemisen tapahtumiseen kuuluu harhautuminen, jossa totuuden olemus aina sivuutetaan olevan totuuden hyväksi, ja juuri tämä tekee mahdolliseksi historian: yhden kohtalon suhteen toiseen. Se, että metafysiikassa oleminen vallitsee olevan kätkeytymättömyytenä, mutta kätkeytymättömyyden tapahtuminen itse ei tule ajateltavaksi, ei siis ole metafysiikan virhe tai puute: oleminen itse pysyy poissa, ja metafysiikassa oleminen vallitsee juuri tänä vetäytymisenä. Totuuden kohtalonomainen »lähetys» (*Geschick*), josta länsimaisen maailman todellisuus kumpuaa, on Heideggerin mukaan kuitenkin tullut loppuunsa, kun metafysiikan harhautuminen on tullut »ääripäähänsä» (*eskhaton*). »Oleminen itse on eskatologista»³², Heidegger toteaa, ja kutsuu vuoropuheluun länsimaisen ajattelun alun kanssa; on työstettävä esiin se mikä ensimmäisessä alussa

on lähtökohtaista tai »alkuun saattavaa» (*anfänglich*), jotta se kenties voi vapauttaa »toisen alun», »olemisen toisen kohtalon».

Varhaisin kreikkalainen ajattelu ei ole alkuperäistä siksi, että se on kronologisesti ensimmäistä, eikä kääntyminen sen puoleen ole paluuta menneisyyteen eikä pyrkimys antiikin uusintamiseen tai elvyttämiseen. Tulkinnoillaan Heidegger ei myöskään pyri kasvattamaan filologis-filosofista tietoa kreikkalaisista ajattelijoin, vaan tuomaan esiin sen, mikä heissä on alkuperäistä. Kyse on vuoropuhelusta, jossa ajattelijat osoittaa sen mikä toiselta on jäänyt ajattelematta, mutta ei puutteena tai virheenä, vaan *ajateltuun kuuluvana »ei-ajatteltuna»*; juuri tämän toinen *antaa* ajateltavaksi. Varhaisessa ajattelussaan Heidegger kutsuu tällaista suhtautumista metafysiikan historiaan »destruktiiviseksi» ja myöhemmin »välienselvittelyksi» (*Auseinandersetzung*) tai metafysiikan »ylittämiseksi» (*Überwindung*): kyseessä on tulkinnallinen liike, joka pyrkii »purkamaan», »destrukturoidaan», so. avaamaan ja paljastamaan ajatteluamme nykytilanteessa lähtökohtaisesti hallitsevat perinteiset ajattelutavat ja niiden historiallisen rakentumisen. Nähdessämme, että meille »itsestään selvät» ajattelutavat suhteutuvat määrättyyn äärelliseen historialliseen kehkeytymiseen, tarjoutuu meille lopulta mahdollisuus kokea se, minkä nuo rakenteet ovat toistaiseksi sulkeneet ajattelun piiriin ulkopuolelle. Tavoitteena ei viime kädessä ole ymmärtää kreikkalaisia paremmin kuin ennen tai peräti ajatella heitä »paremmin», vaan ainoastaan nähdä heidän ajattelunsa ääret ja kokea se, mikä tässä äärellisessä ajattelussa jää ajattelematta – »toistaa» tai »toisintaa» (*wiederholen*) tuo ajattelu, ajatella se toisin ja sanoa se, »mikä tällaisessa vuoropuhelussa haluaa tulla kieleen, mikäli se tulee kieleen itsestään käsin».³³ Kun se, mikä saattaa alkuun länsimaisen ajattelun, saa vuoropuhelun ansiosta olla jälleen alkuun saattavaa, löytää ajattelu itsensä luo.

Heideggerin Kreikka-tulkinnoilla oli suuri vaikutus ennen kaikkea hänen luentojaan 1920-luvun alussa seuranneeseen Hannah Arendtiin, jonka oma pääteos *Vita activa* (*The Human Condition*, 1958) on hahmotus kreikkalaisen politiikan käsitteen uudella ajalla tapahtuneesta latistumisesta ja kuihtumisesta, joka huipentuu ideologiseen totalitarismiin (stalinismi, natsismi). Arendt, joka on eräs kaikkein

osuvimmista tähänastisista Heidegger-kriitikoista, katsoo Heideggerin itsensä syyllistyneen filosofien perinteiseen laiminlyöntiin: politiikan, valtiollis-yhteisöllisen julkisen elämän ja siihen kuuluvan äärellisten näkökulmien paljouden sekä niiden keskinäisen moniäänisen vuorovaikutuksen väheksymiseen ja niiden alistamiseen korkeammille filosofisille ihanteille. Myös 1920-luvun lopulla Husserlin ja Heideggerin johdolla opiskelleen Emmanuel Levinasin vaikutusvaltaisen Heidegger-kritiikin lähtökohtana on ihmisten keskinäisyys. Juuri Toisen näkevän olennon, toisen katseen kohtaaminen on Levinasille perustava fenomenologinen kokemus, jota ei voi enää Heideggerin tavoin alistaa kysymykselle olemisen mielestä: länsimaista filosofiaa Kreikasta saakka hallinneen ontologian, olevuuden ajattelun, on luovutettava »ensimmäisen filosofian» asema etiikalle. Viisauden rakastamisen sijasta filosofian on oltava rakkauden viisautta.

Heideggerilaista länsimaisen filosofisen diskurssin historiallista purkamista on »dekonstruktion» nimellä jatkanut myös Jacques Derrida, joka on loputtoman monin eri tavoin pyrkinyt osoittamaan, miten Derridan »läsnäolon metafysiikaksi» kutsuma perinne on tiedostamattaan alinomaan alistanut ja kieltänyt poissaolon, eron, toiseuden, välillisyyden ja jälkikäisyyden roolin mielekkyyden syntymisessä. Toisaalta Derrida on korostanut Heideggerin »alkuperäisyyden» retoriikkaan sisältyviä vaaroja ja tähdentänyt, ettei läsnäolon ja identiteetin »alkuperäksi» paljastuva eroamisen liike, *différance*, ole mikään uusi metafyyminen prinssiippi vaan juuri epä-alkuperä, joka ilmenee aina vain epäsuorasti seurauksiensa ja jälkiensä kautta. Levinasin ja Derridan vaikutuksesta radikaalin toiseuden ja filosofian historian »marginaalien» teema on ollut uudemmassa ranskalaisessa ajattelussa keskeinen.

Ereignis

Siinä missä metafysiikka ajattelee läsnäolevaa ja tarkastelee olemista läsnäolevan »olevuutena», sen yleisimpinä ja perustavimpina piirteinä, voidaan Heideggerin myöhempi tuotanto nähdä yrityksenä kääntyä

pois läsnäolevasta ja ajatella läsnäolemisen tapahtumista sellaisenaan. Tässä tehtävässä keskeiseksi sanaksi kohoaa *Ereignis*; se tarkoittaa »tapahtumaa», mutta sitä on samalla ajateltava suhteessa siinä piileviin »oma» (*eigen*) -kantaisiin merkityksiin. Pyrkien vapautumaan metafysiikasta, joka ajattelee olemista perustana, Heidegger ajattelee tässä sanassa aukeaman tapahtumiselle ominaista »sallimista», joka perustattoman kätkeytymättömyyden pohjalta antaa läsnäolevan ja poissaolevan tulla siihen, mikä on niille kulloinkin »omaa».

Heidegger kehitti *Ereignis*-ajatella jo 1930-luvun puolivälistä alkaen. Tärkeimpänä dokumenttina tämän kysymyksenasettelun työstämisestä on pidetty vuosina 1936–38 kirjoitettua mutta vasta postuumisti julkaistua teosta *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (»Liitteitä filosofiaan (Tapahtumasta)»). Heideggerin itse julkaisemissa kirjoituksissa *Ereignis* nousi keskeiseksi sanaksi vasta 1950-luvun tärkeissä teoksissa *Der Satz vom Grund* (»Perustan periaate», 1957), *Identität und Differenz* (»Identiteetti ja differenssi», 1957) sekä *Unterwegs zur Sprache* (»Matkalla kieleen», 1959). Niissä olemisen unohtumista muistava ajattelu, *Andenken*, kääntyy ennakoivaksi ajatteluksi, *Vordenken*, jonka tehtävä on valmistella uutta suhdetta olemiseen ja kieleen.

Oleminen ja kieli ovat aina kuuluneet yhteen. Tästä kertova sana *logos* tuo Heideggerin mukaan ilmi olemisen ja *perustan* yhteenkuuluvuuden, sillä *logos* on samalla sekä se, mikä antaa olevan olla esillä, että se, minkä varassa oleva on esillä. *Fysiksen* ja *logoksen*, olemisen ja perustelun yhteenkuuluminen ei kuitenkaan tullut sellaisenaan ajatteluksi ajattelun alussa, ja siksi oleminen näyttäytyy tietyllä itsestäänselvyydellä aina perustana filosofian historian erilaisten alkuperien, alkusyiden ja periaatteiden muodossa. »Vetäytymisessään oleminen jättää taakseen nämä perustan muodot, jotka jäävät kuitenkin syntyperänsä puolesta tuntemattomiksi.»³⁴ Olemisen vetäytyminen hallitsee myös uuden ajan rationaalisuutta, jossa toteutuu perustaksi ymmärretyn olemisen ja perusteiden esittämiseksi ymmärretyn ajattelun suhde. Tästä kertoo Leibnizin muotoilema – myös »järjen periaatteeksi» (*principium rationis*) kutsuttu – »riittävän perusteen periaate», jota Heidegger tarkastelee laajasti vuonna 1957 julkaistuissa luennoissa *Der Satz vom Grund*. Se kuuluu: *nihil est sine ratione*, »mikään ei ole

vailla perustetta». Lause artikuloi sen, miten oleva näyttäytyy olevana ajattelulle, ja siten se on ajattelun perusperiaate. Tällaisena se tekee mahdolliseksi kaiken tieteen ja tekniikan sekä ylipäätään rationaalisen puheen olevasta. Mutta jos me kuuntelemme lausetta, kuten Heidegger vaatii, painotuksella »mitään ei ole vailla perustetta», se puhuu vai-vihkaa myös olemisesta ja sen perustavasta luonteesta.

Perusteiden esittämisen vaatimuksen kautta olevan oleminen tulee ajattelun hallittavaksi samalla kun oleva asetetaan ja varmistetaan representaation kohteena vaatimalla, että esitettävien perusteiden on oltava riittäviä. *Ratio*, josta tämä lause puhuu, ei ole ainoastaan nimi perusteille, joiden esittämistä se vaatii, vaan myös perusteiden esittämiselle itselleen, toisin sanoen järjelle. Ajattelu kohtaa asiansa representoinnissa: se esittää kohteensa varmistamalla riittävät perusteet sille, että kohde on sitä mitä se on. Ajattelu »laskelmoi» perusteen varassa, minkä ansiosta se on »järkeä» (*ratio*) »laskevana ajatteluna». Riittävän perusteen periaatteen myötä ajattelu, joka on nyt eksplisiittisesti rationaalisuutta, näyttäisi tavoittavan lopullisesti olevan olemisen, mutta Heideggerin mukaan tapahtuu jotain aivan muuta: oleminen vetäytyy entistä itsepintaisemmin, koska ajattelu ei kykene kokemaan kysymystä siitä, minkä ansiosta oleminen ja perusta kuuluvat yhteen.

Herättäen kysymyksen perustan luonteesta itsessään perustattomana perustana (*Abgrund*) Heidegger palaa sen vallitsemisen tapaan, jota ei enää voida ajatella pysyväksi läsnäoloksi käsitetyn olemisen pohjalta. Perustattomana ajateltu perusta on ajateltavissa vain lähtien »äärellisestä» olemisesta, johon itseensä kuuluu »ei mitään» ja joka toteutuakseen tarvitsee ihmisen. Tällöin ihminen ei kuitenkaan enää ole *animal rationale* vaan ihminen, jonka olemisen tapahtuma on »saattanut omaansa», »kuolevainen», joka kuolemassa paljastuvan äärimmäisen kätkeytymisen, sen »salaisuuden» ansiosta on suhteessa olemisen itsensä ajalliseen olemukseen. Vain tällaisessa suhteessa, josta käsin ihminen ja oleminen tulevat »omaansa», voi oleminen tulla koettavaksi perustattomana, hyödyntämättömänä ja hallitsemattomana toteutumisenä, kulloinkin tapahtuvana paljastumisena, joka antaa perustan sille mitä on, ja samalla kätkeytyy, vetäytyen kaikilta esitettäviltä perusteilta.

Tämän kysymyksen yhteydessä Heidegger viittaa myös mystiseen traditioon. Angelus Silesiuksen runo puhuu ruususta, joka »kukkii koska kukkii» (*blühet weil sie blühet*).³⁵ Tässä avautuva kokemus ruusun olemisesta torjuu luotaan kaikki miksi-kysymykset, jotka vaativat esittämään riittävät perusteet sille, mitä ja miten se on. Sen oleminen on olemista *ohne Warum*, »ilman miksi-kysymystä». Kuunnellen saksan sanassa *weil* kaikuva ajallista viipymistä ja kesto Heidegger kehittelee tästä ajatusta olemisesta, joka perustattomana perustana on ajallisuuden toteutumista, vailla perustetta olevaa yksinkertaista tapahtumista, jonka varassa kaikki lepää. Heidegger ajattelee tätä Herakleitokseen viitaten myös »leikkinä» (*Spiel*), johon ihminen kuolevaisena on osallinen.

Esseissä »Olio» (1950), »Rakentaa asua ajatella» (1951) ja »Hölderlin's Erde und Himmel» (»Hölderlinin maa ja taivas», 1959) tämän olemisen leikin rakenne esitetään neljän perustavan mielekkyyssulottuvuuden nelitahoisena yhteispelinä, neliyhteytenä (*Geviert*). Yksinkertaisen olion, »Oliossa» kreikkalaisen ruukun, oleminen ajatellaan kahden perustavan vastavuoroisuuden pohjalta. Toisaalta siinä ovat keskinäisessä vuorovaikutuksessa mielekästä ilmenemistä kannatteleva läpinäkymätön ja sulkeutuva »maa» ja ilmitulon avara ja valoisa ilmenemistila eli »taivas», joiden toisiaan heijastelevassa yhteispelissä (*Spiegel-Spiel*) mielekäs konkreettinen jäsentyminen »maa-ilmana» tapahtuu. Toisen vastinparin muodostavat ihmisten eli »kuolevaisten» historiallis-kielellinen, olemista vastaanottava ja tulkitseva yhteisö ja »yli-inhimillinen», korkeimpien mahdollisuuksien ja päämäärien eli »jumalien» tai »jumalallisten» ulottuvuus. Nämä neljä avointa ulottuvuutta, jotka sellaisenaan vetäytyvät taustalle, eivät yhteenkuuluvuudessaan muodosta mitään perimmäistä ideaalista perustaa vaan mielekkyystaustan ja kontekstin, jota vasten konkreettisen olion ajallinen toteutuminen voi tapahtua. *Taideteoksen alkuperässä* tämä merkityksellistävä vastavuoroinen liike määritetään maan ja maailman väliseksi »kiistaksi» (*Streit*), jonka taideteos olemuksellisesti saattaa näkyviin.

Oleminen perustattomana ja muusta johtamattomana leikkinä on olemisen tapahtuma, *Ereignis*, jota ei kuitenkaan voi määrittää minkään olevan suhteen vaan joka on olevan sallivaa ja poisvievää

kätkeytymättömyyden historiallista esiinpuhkeamista. Heideggerin mukaan tämä on aina kielellistä. Kuten kokoelman *Unterwegs zur Sprache* kirjoituksissa korostetaan, puhuaksemme olemisen ajallisuudesta me emme kuitenkaan tarvitse uusien sanojen ja ilmauksien kehittämistä tai väitelauseen rakenteen uudistamista, vaan muutosta tavassa, jolla koemme kielen. Tarvitsemme kielikokemuksen, jonka myötä opimme luopumaan tavanomaisesta tottumuksestamme ymmärtää sanojen ja asioiden suhde kahden olion välisenä suhteena. Vaikka sanat eivät olekaan samanlaisia kuin asiat, käsittäessämme sanat merkityksiä kantaviksi ilmaisuksi ne näyttävät olioilta, jotka muodostuvat merkityksellisestä äänestä (*fōnē sēmantikē*), kuten Aristoteleesta lähtien on ajateltu. Olemisen ajattelun täytyy sen sijaan ottaa huomioon se, mikä tällöin peittyy ja unohtuu: olemisen äänetön puhe, se, miten oleminen sanotaan siinä mitä kulloinkin puhutaan. Sana ei edusta oliota eikä se ole poissaolevan olion läsnäolevaksi tekevä merkki. Kun sanaa ajatellaan »sanontana» (*Sage*), se ei ylipäättään itse *ole*, sillä se on sekä suhteessa olioon että itse olion olemisen mahdollistava suhde. Sana on yksinkertaisesti se, mikä antaa olioille niiden läsnäolon.

Irrottautuminen tavanomaisesta ja metafysisestä suhteesta kieleen tarkoittaa Heideggerille samalla irtautumista olemisesta pysyvänä läsnäolona. Vuoropuhelussaan varhaisen kreikkalaisen ajattelun kanssa Heidegger vakuuttui siitä, että länsimaisen ajattelun synty kytkeytyy kreikkalaisten erityiseen kielisuhteeseen: sen sijaan että olisivat käyttäneet kieltä välineenä, he »asuivat» kielessä. Kieli vei kreikkalaiset asioiden »luo» sen sijaan, että he olisivat olleet suhteessa käytettävissä olevien merkkien ulottuvuuteen. Tällöin kieli ei ollut heille tuttua ja käytettävissä olevaa vaan vieras ja outo mahti, joka ihmisen täytyi ottaa osakseen ja tehdä omakseen. Tässä vuoropuhelussa Heidegger kehitti uutta ajattelua kielestä, joka ei ole ihmisestä lähtöisin vaan pikemminkin olemisen kieltä. »Kieli puhuu. Ihminen puhuu sikäli kuin hän vastaa kieltä.»³⁶ Heideggerin kysymys kielestä ei tavoittele uutta kielifilosofiaa – kieltä koskevaa teoreettista puhetta, joka aina jo toteutuu kielessä – vaan kielen kokemuksen tuomista sellaisenaan kieleen. Puhe kielen »olemuksesta» (*Wesen*) ei tällöin tarkoita mitään

pysyvää tai ylihistoriallista ideaa, vaan olemus on ymmärrettävä verbaalisesti: kyse on kielen tapahtumisesta, sen olemisen kehkeytymisestä, joka tarvitsee ihmisen. Tällöin kysymys ihmisen ja olemisen suhteesta on ajateltu traditiosta täysin poikkeavalla tavalla.

Kun olemista ajatellaan *Ereigniksena*, ei ihminen enää ole aukeaman »heitetty perusta», vaan hänen olemuksensa määrittyy aukeamasta, jolle hänet on asetettu alttiiksi. Toisin kuin *Olemisessa ja ajassa*, olemisen avautumista ei enää tee mahdolliseksi ihmisen suhde olemiseen paikassa, jonka avaa transsendenssi ja olemassaolon mahdollisuuksien luonnos, vaan olemisen suhde ihmiseen. Se toteutuu ihmiselle osoitettuna »puhutteluna» tai »vaatimuksena» (*Anspruch*), jolle ja jota ihmisen täytyy »vastata» (*ent-sprechen*). Olemisen suhdetta ihmiseen ei luonnollisestikaan tule ajatella kahden olevan välisenä suhteena; sen sijaan oleminen antaa ihmisen olla vetäytymällä itse. *Ereignis* ei ole yksi tapahtuma muiden joukossa, vaan ainutlaatuinen asia, aukeaman tapahtuminen. Siinä toteutuva ihmisen ja olemisen yhteenkuuluvuus ei ole yhteensopivuutta tai dialektinen suhde, vaan »olemista toisiaan varten». *Ereignis*-sanan »oma» viittaa olevien paljastumiseen, jossa ne tulevat »omaansa», omaan ilmenemiseensä. Tämä ei kuitenkaan tapahdu itsestään vaan edellyttää ihmisen osallisuuden. Heidegger artikuloi ajatusta »omaa» saattamisesta *Ereignis*-sanan etymologian avulla: sana voidaan liittää silmään (*Auge*), jolloin kyse on ikään kuin olevan ihmistä kutsuvasta katseesta: olemisen tapahtuma ottaa ihmisen omakseen tarjoutumalla tämän silmäiltäväksi, *Das Ereignis ereignet in seinem Er-äugen des Menschenwesens die Sterblichen [...]*.³⁷ Kieli on tällöin olemisen ja ihmisen välisen suhteen toteutumista: oleminen puhuttelee kielen äänettömässä puheessa, johon ihminen vastaa itse puhumalla. Kielen puhe toteutuu kuitenkin ainoastaan kun ihminen vastaa sille, olemisen kielen kuunteleminen vain sen kautta, että ihminen antaa äänen olemisen äänettömälle puheelle.

Lukuisissa runoutta koskevista kirjoituksissaan – kokoelmissa *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* (»Selvennyksiä Hölderlinin runouteen», 1944) ja *Unterwegs zur Sprache* sekä esseissä »Wozu Dichter?» (»Mihin runoilijoita?», 1946) ja »...dichterisch wohnet der Mensch...» (»...runollisesti asuu ihminen...», 1951) – Heidegger

tarkastelee tämän ihmisen vastauksen, ihmisen »kielenkäytön» pohjimmiltaan runollista luonnetta, Hölderlinin ilmausta käyttäen ihmisen »runollista asumista» maan päällä ja taivaan alla. »Runous» (*Dichtung*) ei kuitenkaan tässä yhteydessä tarkoita esteettisesti miellyttävää, taiteellisesti sommiteltua ja kuvainnollista kieltä, vaan kielelle olemuksellista maailman jäsentävää esiintuomista (kr. *deiknymi*), jonka ansiosta kielellisyys takaa mielekkyydelle suhteellisen pysyvyyden, »säättää» ja »sanelee» (lat. *dictare*) olevan kulloisenkin yhteisöllis-historiallisen jäsentymisen. Tällainen jäsentäen saneleva runous on ihmisen merkityksellisen maailmasuhteen – niin kielen, taiteen kuin inhimillisen »kulttuurin» ylipäätään – perusmuoto.

Ajattelun aiheita

Tätä taustoitusta vasten lukijalle tarjotaan suomalaisten tutkijoiden toimesta kokoelma ajattelun aiheita ja aihioita, joiden yhteinen nimittäjä on niiden kytkeytyminen Martin Heideggerin tuotantoon ja tuossa tuotannossa piirtyvään ajattelun tiehen. Kokoelmaa rikastuttaa juuri lähestymis- ja etenemistapojen monipuolisuus ja runsaus – ne ovat peräisin erilaisten perinteiden, tieteenalojen ja tutkimuksellisten projektien edustajilta. Kirjoitusten kotimaisuuden tukena on lyhyt suomalaisen Heidegger-vastaanoton historia sekä suomalaisen Heidegger-kirjallisuuden bibliografia.

Varsinaiset artikkelit jakautuvat kuuteen väljästi temaattiseen kokonaisuuteen. I osassa Jussi Backman, Pajari Räsänen, Jari Kauppinen ja Janne Kurki tarkastelevat Heideggerille lähtökohtaista suhdetta kreikkalaiseen ajatteluun, erityisesti Aristoteleeseen. II osassa Esa Kirkkopelto, Heikki Ikäheimo, Susanna Lindberg ja Pekka Toikka sijoittavat Heideggerin ajattelun 1700- ja 1800-lukujen, erityisesti Kantin, saksalaisen idealismin, Nietzschen sekä Diltheyn »elämänfilosofian» yhteyteen, ja III osassa Juha Himangan, Leila Haaparannan, Sami Pihlströmin ja Markku Koivusalon taustana on 1900-luku; Husserlin fenomenologia, saksalainen filosofia ja logiikka, analyyttisen filosofian perinne sekä uudempi ranskalainen ajattelu.

IV osassa Marko Gylén, Sami Santanen ja Leena Kaunonen lähestyvät Heideggeria kielen, runouden ja runoilijoiden (Friedrich Hölderlin, Eeva-Liisa Manner) pohjalta. V osan kontekstina on taide yleisemmin: toisaalta yleinen kysymys taiteesta alkuperänä ja alkuperäisyydestä ylipäättään (Miika Luoto), toisaalta Heideggerin yhteys hänen omassa tuotannossaan vähäisemmälle huomiolle jääviin taidemuotoihin, rakennustaiteeseen (Pekka Passinmäki) ja musiikkiin (Lauri Siisiäinen). VI ja viimeinen osa valottaa Leena Kakkorin, Ari Hirvosen ja Tere Vadénin avulla Heideggerin ajattelun »sovellettavuutta» ja sen mahdollisia sovellutuksia psykoanalyysin, etiikan ja oikeustieteen aloilla.

Tähän koottujen aiheiden moninaisuutta kuvaa myös suomennosratkaisujen rikkaus. Emme ole pyrkineetkään yhdenmukaistamaan Heideggerin ilmauksien käännöksiä tai antamaan vaikutelmaa, että »oikeita» käännöksiä olisi – olemassaolevien ja tulevien Heidegger-suomennosten totuus, voima ja arvo perustuu juuri siihen, että ne eivät ole dogmaattisia ja yleispäteviä vaan kääntäjänsä näkökulmasta ja tilanteesta tehtyjä »paikallisia» tulkintoja, joissa Heideggerin ajattelu omaksutaan suomen kieleen jostakin suunnasta käsin. Selvyyden ja vertailun vuoksi suorat lainaukset Heideggerilta onkin loppuviitteissä säilytetty alkukielisinä. Viittauksissa Heideggerin tuotantoon käytetään yhdenmukaisia lyhenteitä, jotka viittaavat teoksen lopussa olevaan lähdeluetteloon. Olemme pyrkineet käyttämään alun perin *Gesamtausgaben* ulkopuolella ilmestyneistä teksteistä uusimpia erillispainoksia, joissa sivunumerointi on usein yhdenmukaistettu *Gesamtausgabe*-sarjassa ilmestyneiden niteiden kanssa.

Viitteet

1. »Das Befremdliche an diesem Denken des Seins ist das Einfache.« WM, 362 (suom. 104).
2. »Die Fragen sind Wege zu einer Antwort. Sie müßte, falls sie einmal gewährt würde, in einer Verwandlung des Denkens bestehen, nicht in einer Aussage über einen Sachverhalt.« ZSD, 61.
3. »Die Strenge des Denkens [...] beruht darin, daß das Sagen rein im Element der Wahrheit des Seins bleibt und das Einfache seiner mannigfaltigen Dimensionen walten läßt.« WM, 315 (suom. 53).
4. Richardson 1963, XI, XIII, XV.
5. »Sie ist die zu Zeiten sich wandelnde und nur dadurch bleibende Möglichkeit des Denkens [...]« ZSD, 90 (suom. 110–111).
6. Tästä ks. etenkin vuoden 1923 kurssi *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)* (GA 63).
7. Diltheysta ks. etenkin vuoden 1925 *Dilthey-esitelmät (WDF)* sekä SZ, § 77.
8. »Daß die gesammte psychophysische Gegebenheit nicht *ist* [...] sondern lebt, ist der Keimpunkt der Geschichtlichkeit.« Heideggerin lainaus, SZ, 401 (suom. 474).
9. SZ, 209 (suom. 261).
10. Ks. GA 60, 67–156.
11. »So liegt in der Frage *ti to on?* (was ist das Seiende?) die ursprünglichere: *Was bedeutet das in jener Frage schon vorverstandene Sein?*« KPM, 223.
12. »[...] daß es je sein Sein als seiniges zu sein hat [...]« SZ, 12 (suom. 32–33).
13. »Jeder ist der Andere und Keiner er selbst.« SZ, 128 (suom. 167).
14. SZ, 263–265 (suom. 322–324).
15. »Der fragliche Abschnitt wurde zurückgehalten, weil das Denken im zureichenden Sagen dieser Kehre versagte und so mit Hilfe der Sprache der Metaphysik nicht durchkam.« WM, 328 (suom. 67).
16. Tästä ks. GA 49, 39–40.
17. WM, 303–312, 365–383.
18. »Das Nichts als das Andere zum Seienden ist der Schleier des Seins.« WM, 312.
19. »Welt als Ganzheit *ist* kein Seiendes, sondern das, aus dem her das Dasein *sich zu bedeuten gibt*, zu welchem Seienden und wie es sich dazu verhalten *kann*.« WM, 157.
20. »Die *Alētheia* ist das ungedachte Denkwürdige, *die Sache des Denkens*.« WM, 444.

21. »[...] kommt in sie aus der Verborgenheit hervor und kommt in der Unverborgenheit an. Aber weilend ankünftig *ist* das Anwesende, insofern es auch schon aus der Unverborgenheit hinweg und auf die Verborgenheit zu abgeht.« *HW*, 350.
22. »Die Unverborgenheit des Seienden, die ihm gewährte Helle, verdunkelt das Licht des Seins. Das Sein entzieht sich, indem es sich in das Seiende entbirgt.« *HW*, 337.
23. »Das Entgegendenken folgt dem Sein in sein Sichentziehen.« *N II*, 332–333.
24. *GA* 16, 414, 430.
25. *GA* 16, 398, 414.
26. *WM*, 356–357 (suom. 98–99).
27. »Die Unverborgenheit wird zwar in ihren verschiedenen Stufen genannt, aber sie wird nur daraufhin bedacht, wie sie das Erscheinende in seinem Aussehen (*eidōs*) zugänglich und dieses Sichzeigende (*idea*) sichtbar macht.« *HW*, 225.
28. »[...] die *humanitas* des *homo humanus* aus dem Hinblick auf eine schon feststehende Auslegung [...] des Seienden im Ganzen bestimmt wird.« *WM*, 321 (suom. 60).
29. »Jeder Humanismus gründet entweder in einer Metaphysik oder er macht sich selbst zum Grund einer solchen. Jede Bestimmung des Wesens des Menschen, die schon die Auslegung des Seienden ohne die Frage der Wahrheit des Seins voraussetzt, sei es mit Wissen, sei es ohne Wissen, ist metaphysisch. Darum zeigt sich, und zwar im Hinblick auf die Art, wie das Wesen des Menschen bestimmt wird, das Eigentümliche aller Metaphysik darin, daß sie ›humanistisch‹ ist.« *WM*, 321 (suom. 60).
30. *WM*, 331 (suom. 70).
31. *EM*, 130.
32. »Das Sein selbst ist als geschickliches in sich eschatologisch.« *HW*, 327.
33. »[...] was in einer solchen Zwiesprache zur Sprache gebracht werden möchte, falls es von sich aus zur Sprache kommt.« *WM*, 336.
34. »Im Entzug hinterläßt das Sein diese Gestalten des Grundes, die jedoch nach ihrer Herkunft unbekannt bleiben.« *SG*, 183–184.
35. *SG*, 86.
36. »Die Sprache spricht. Der Mensch spricht, insofern er der Sprache entspricht.« *US*, 32–33.
37. *US*, 260.

Jussi Backman

HEIDEGGER SUOMESSA

Heidegger Suomessa -kollokvion pohjalta syntyneen kokoelman yhteydessä on paikallaan luoda lyhyt katsaus Heideggerin ajattelun suomalaisen vastaanoton tähän saakka kirjoittamattomaan historiaan. Kuten Sami Pihlström artikkelissaan osoittaa, Heideggerin ajattelun vastaanottoa on Suomessa muovannut ennen kaikkea analyyttisen filosofian hallitseva asema maamme akateemisissa piireissä. *Olemisen ja ajan* ilmestymistä (1927) seurannut Heideggerin kansainvälisen maineen kasvu sijoittuu ajallisesti samoihin vuosiin, joina erityisesti Wienin piirin looginen positivismi rantautui Helsingin yliopistoon professori Eino Kailan välityksellä. Wieniläiset, joiden ohjelmaan kuului filosofian vapauttaminen empiirisen luonnontieteen ja formalisoidun logiikan paradigmaan sopimattomasta metafyyysis-transsendentaalisesta kielestä, vierastivat Heideggerin ajattelua syvästi sekä filosofisista että – Hitlerin valtaannousun jälkeen – poliittisistakin syistä. Tämä penseys tarttui suomalaiseen filosofiainstituutioon, joka maan yleistä kulttuurikehitystä seuraten suuntautui toisen maailmansodan jälkeen enenevässä määrin angloamerikkalaiseen maailmaan; siellä Kailan perilliset, G. H. von Wright ja Jaakko Hintikka, ovat luoneet filosofista uraa ja vieneet samalla Suomen filosofian maailmankartalle. Sartren eksistentialismin läpi suodattunut Heideggerin filosofia nähtiin helposti

humpuukina, joka ei tieteelliseltä filosofialta ansainnut edes syventymisen vaivaa.

Tästä kehityksestä huolimatta suomalaisen sivistyneistön keskuudessa maailmansotien välisenä aikana vallinnut saksalaismielinen ja saksalaista kulttuuria ihannoiva henki sai aikaan sen, että erityisesti Husserlin fenomenologia ja sen vanavedessä myös Heideggerin ajattelu herättivät nopeasti huomiota ja kiinnostusta. Turussa filosofian professorina 1931–58 toiminut J. E. Salomaa (1891–1960), joka opettajansa Arvi Grotenfeltin tavoin kuului uuskantilaisen ajattelun vaikutuspiiriin, toi ensimmäisten joukossa fenomenologian suomalaiseen tietoisuuteen: *Filosofian historiansa* II osassa (1936) hän käsittelee laveasti Husserlia ja mainitsee myös Heideggerin »vielä kesken-eräisen eksistentiaalifilosofian», jota pitää Max Schelerin kehittämän »fenomenologisen metafysiikan» siihenastisena huippukohtana.¹ Ensimmäisinä varsinaista fenomenologista opetusta antoivat Jyväskylän kasvatustieteiden korkeakoulussa ja Helsingin käytännöllisen filosofian professorina toiminut Erik Ahlman (1892–1952) sekä Salomaan viran Turussa perinyt Sven Krohn (1903–99), jotka niin ikään olivat Grotenfeltin oppilaita. Ahlman oli innoittunut erityisesti Schelerin arvofenomenologiasta; teosofiastakin kiinnostunut Krohn katsoi, että »filosofit ovat harjoittaneet fenomenologiaa kaikkina aikoina»² ja herätti pahennusta kutsumalla väitöskirjassaan *Der logische Empirismus* (1949) loogista empirismää ohimmenneeksi suuntaukseksi, joka oli vain Helsingin yliopistossa jäänyt elämään oma-laatusena »provinsiaalisena ilmiönä»³. Lauri Rauhala kutsuu näitä molempia opettajiaan »hengen analyysin suurmestareiksi».⁴

Ensimmäinen erityisesti Heideggeriin syventynyt suomalainen ajattelija oli lääkäri ja filosofi Yrjö Reenpää (vuoteen 1935 Renqvist; 1894–1976), joka nykypäivänäkin pysyy yhtenä syvällisimmistä Heideggerin suomalaisista tuntijoista ja ymmärtäjistä. Vuosina 1927–62 Helsingin yliopiston fysiologian professorina toiminut Reenpää teki tieteellisen päätyönsä aistinfysiologian piirissä, mutta tähän työhön kuului elimellisesti Kantin, Husserlin ja Heideggerin ajatteluun pohjautunut filosofinen ymmärrys inhimillisen havaitsemisen ja todellisuuden kokemisen yleisestä rakenteesta. Tieteelliset

kirjoituksensa Reenpää julkaisi pääasiassa saksan kielellä, ja ne saavuttivatkin suurta huomiota saksalaisella kielialueella: Heideggerilla on keskeinen asema erityisesti tutkimuksissa *Der Verstand als Anschauung und Begriff* (1952) ja *Über die Zeit* (1966) sekä Saksassa ilmestyneessä pääteoksessa *Aufbau der allgemeinen Sinnesphysiologie* (1959).

Reenpää piti myös Suomen ensimmäiset nimenomaisesti Heideggeria käsittelevät luennot Helsingissä 1950-luvun alussa. Muistelmissaan Reenpää kertoo kuulijakunnan kasvaneen luennoilta toiselle: »Heideggerin filosofinen sanoma ilmeisesti ilmitoi jotakin ajan kipeästi kaipaamaa».⁵ Reenpää oli filosofiselta sivistykseltään monipuolinen ja perehtyi Suomen Filosofisessa Yhdistyksessä toimiessaan myös loogiseen positivismiin, joskin joutui lopulta erimielisyyteen Eino Kailan kanssa positivismin asemaa koskevista kysymyksistä.⁶ Koska Reenpää ei kuullut varsinaiseen akateemiseen filosofiainstituutioon, hänen onnistui kuitenkin pysytellä pahimpien opillisten ristiriitojen ulkopuolella; hänet valittiinkin toistamiseen Suomen Filosofisen Yhdistyksen johtokuntaan, ja *Ajatuksen* nide 26 (1964) omistettiin hänen 70-vuotisjuhlalumerokseen. Hän arvosti myös suuresti von Wrightin ja Hintikan työtä, joskin piti kiinni siitä, että »se mikä aineksensa mukaisesti eli oleellisesti on syvällisintä ei ole formaalisesti eksaktisti esitettävissä»⁷. Sen sijaan Reenpää katsoo, että Heideggerin varhaisvaiheessaan »fundamentaaliontologiaksi» kutsuma, *Dasein*-analytiikan muodossa toteutuva projekti voidaan, kuten Heidegger itsekin väittää, ymmärtää tällaiseksi »ensimmäisen» tai »perimmäisen filosofian» esitykseksi, josta esim. Kantin järkisoppi on johdettavissa.⁸ Yhtenä perusteluna tälle Reenpää näkee Heideggerin radikaalin tulkinnan Parmenideen ajattelusta länsimaisen metafysiikan lähtökohtana.⁹ Hän päätyy luonnehtimaan Heideggerin ajattelua »vuosisatamme suurisuuntaisimmaksi ja syvällisimmäksi ihmisolennon ulottuvuuksien kuvaukseksi», joka täydentää Kantin järkikritiikin ja Husserlin fenomenologian.¹⁰

Varsinaisilla filosofian laitoksilla tehtävän Heidegger-tutkimuksen asemaa vaikeuttivat erityisesti akateemisiin virantäyttöihin liittyneet tiedepoliittiset yhteenotot. Näistä näkyvimpiä olivat Kailan ja Salomaan kilpailu Helsingin teoreettisen filosofian professuurista 1930, jolloin Kaila monien vaiheiden jälkeen valittiin virkaan, samoin kuin

Krohnin ja Oiva Ketosen kilpa samasta professuurista 1948–51, Krohnin ja Hintikan kilpa Helsingin käytännöllisen filosofian professuurista 1956–59 sekä Lauri Routilan ja Risto Hilpisen kilpa Krohnin seuraajan paikasta Turussa 1972.¹¹ Fenomenologis-hermeneuttisesti suuntautuneiden osapuolten valitsematta jääminen näissä yhteyksissä vahvisti loogis-analyttisen suuntauksen akateemisen aseman erityisesti Helsingissä. Heidegger-innostus kanavoitui näin ollen ensinnäkin pienempiin ja nuorempiin yliopistoihin, erityisesti Turkuun ja Jyväskylään ja myöhemmin Tampereelle; toisaalta se löysi paikkansa myös muiden akateemisten alojen piiristä, kuten Reenpään tapauksessa, ja yliopistojen ulkopuolelta.

Erityisesti Sven Krohnin ympärille muodostui Turussa fenomenologisesti orientoitunut oppilasryhmä, jonka jäsenistä monet innostuivat Husserlin lisäksi Heideggerista. Psykologina toiminut Lauri Rauhala (s. 1914) laati Krohnin kehotuksesta Turun yliopistoon väitöskirjan *Intentionality and the Problem of the Unconscious* (1969), jossa hän etsi jungilaisen psykoanalyysin filosofisia lähtökohtia Husserlin ja Heideggerin avulla. Tämä oli lähtökohtana Rauhalan uudentalaiselle eksistentiaalis-hermeneuttiselle lähestymistavalle, jonka kantavana ajatuksena on psykiatrian ja psykologian medikalisoitumisen vastustaminen ja psyyken reduktiivisen neurotieteellisen selittämisen kyseenalaistaminen sekä ihmisen mahdollisimman kokonaisvaltainen ymmärtäminen maailmassaolevana, todellisuuden merkityssuhteisiin erottamattomasti kietoutuneena ja situationaalilaisena olentona. Tämä ymmärrys, jota Rauhala yksityiskohtaisesti kehittelee lukuisissa teoksissaan (*Psyykkinen häiriö ja psykoterapia filosofisen analyysin valossa*, 1974; *Humanistinen psykologia*, 1990; *Henkinen ihmisessä*, 1992; *Eksistentiaalinen fenomenologia hermeneuttisen tieteenfilosofian menetelmänä*, 1993; *Tajunnan itsepuolustus*, 1995; *Ihmisen ainutlaatuisuus*, 1998; *Ihminen kulttuurissa – kulttuuri ihmisessä*, 2005), perustuu likeisesti juuri Heideggerin *Dasein*-analytiikan hahmotuksiin ihmisenäoleamisen rakenteista. Helsingin yliopiston soveltavan psykologian apulaisprofessorina 1976–80 toiminut Rauhala on pysynyt eräänlaisena akateemisena toisinajattelijana niin filosofian kuin psykologiankin piirissä.

Kuten Leena Kakkori artikkelissaan toteaa, sveitsiläisten Ludwig Binswangerin ja Medard Bossin perustama eksistentiaalinen *Dasein*-psykoanalyysi olikin Heideggerin varhaisajattelun ensimmäinen ja vaikutusvaltaisin »sovellutus» ja ainoa, jonka kehittelyyn Heidegger itse suoraan osallistui vuosien 1959–69 nk. Zollikon-seminaarien muodossa. Heideggerilaisen psykoanalyysin vaikutuspiiriin päätyi jo varhain toinenkin suomalainen, psykiatri Martti Siirala (s. 1922). Siirala tunsikin Heideggerin ystävän ja Zollikon-seminaarien taustahahmon Medard Bossin, jonka opastuksella hän tutustui psykoanalyysiin uusiin tuuliin Zürichissä 1950-luvun alussa. Tässä yhteydessä hän tapasi Heideggerin henkilökohtaisesti Bossin kodissa ja vieraili myös Karl Jaspersin luona.¹² Suomeen palattuaan Siirala on kehittänyt Bossilta, Heideggerilta ja muilta saamiensa virikkeiden pohjalta oman eksistentiaalisen psykoterapiamuotonsa, erityisesti vuonna 1958 perustetun Therapie-säätiön puitteissa. *Dasein*-analyyseistä on sittemmin Rauhalan ja Siiralan ajatusten pohjalta kirjoittanut Freiburgissa ja Wienissäkin opiskellut Aki Huhtinen, jonka teos *Dasein-analyysi: Eksistentiaalinen psykoanalyysi* ilmestyi 1995.

Siiralan ohella toinen Heideggerin henkilökohtaisesti tavannut suomalainen on Lauri Routila (s. 1934), joka opiskeli Turussa niin ikään Sven Krohnin johdolla ja toimi siellä filosofian yliassistenttina. Ollessaan Freiburgissa vaihtostipendiaattina 1961 Routila otti kirjeitse yhteyttä Heideggeriin, ja tapaaminen filosofin kanssa järjestyi.¹³ Tuossa yhteydessä Heidegger neuvoi nuorta filosofia paneutumaan Aristoteleeseen – neuvo, jonka hän toistuvasti oppilailleen antoi – ja Routila otti neuvosta vaarin: hänen Aristoteleen metafysiikkaa käsittelevä väitöskirjansa *Die aristotelische Idee der ersten Philosophie*, jonka Aristoteleen ajattelun »onto-teologista» luonnetta painottava tulkinnallinen ote on vahvasti heideggerilainen, valmistui 1969. Seuraavana vuonna ilmestynyt tutkielma *Über Zeichen, Sinn und Wahrheit* (1970) pyrkii kyseenalaistamaan *Olemisen ja ajan* esityksen maailman merkityksellisyydestä viittaussuhteiden kokonaisuutena merkin ilmiöön kohdistuvan omaperäisen hermeneuttisen tutkimuksen kautta. Krohnin jäätyä eläkkeelle Routila toimi jonkin aikaa Turussa vt. professorina, mutta hävisi virantäytössä logiikkaan erikoistuneelle Risto

Hilpiselle. Tähän liittyneen »kulttuuritaistelun» yhteydessä Routila kuitenkin nousi Suomen Filosofisen Yhdistyksen puheenjohtajaksi 1973–74. Vuonna 1973 Routila peri Krohnilta myös Krohnin, Routilan ja eräiden muiden aloitteesta Turussa 1962 perustetun *Suomen Filosofian ja fenomenologisen tutkimuksen seuran* puheenjohtajuuden; alussa pienimuotoisiin keskustelupiireihin painottunut seura hakeutui nyt tiiviimpään yhteistyöhön Filosofisen Yhdistyksen kanssa, ja 1970-luvun alussa Suomessa järjestettiin muutamia kansainvälisiä konferensseja, joihin saapui harvinaisesti sellaisia fenomenologis-hermeneuttiseen traditioon lukeutuvia vieraita kuin Paul Ricœur, Elisabeth Ströker, Dagfinn Føllesdal ja Mikel Dufrenne.¹⁴ Sittemmin Routila on toiminut Suomen Akatemian vanhempana tutkijana, Hampurin yliopiston määräaikaisena professorina ja vuosina 1985–98 Jyväskylän yliopiston taidekasvatuksen professorina.

Niin ikään Krohnin oppilaisiin Turussa kuului Matti Juntunen (1943–79), joka myös toimi Filosofian ja fenomenologisen tutkimuksen seurassa ja siirtyi 1970-luvulla Jyväskylään. Juntusen vuonna 1967 valmistunut pro gradu *Martin Heideggerin fundamentaaliontologian modaali-temporaalinen problematiikka* (ilm. 1990), joka tarkastelee *Olemisen ja ajan* ajallisuuskysymystä kiinnostavasti perinteisten modaaliloogisten käsitteiden kannalta, lieenee varhaisin suomenkielinen opinnäyte ja esitys Heideggerin ajattelusta. 1970 kirjoitettu lisen-siaatintyö (ilm. 1986) puolestaan käsitteli Husserlin fenomenologiaa. Juntusen lupaavan tutkijanuran katkaisi varhainen kuolema. Fenomenologis-hermeneuttinen perinne on kuitenkin Jyväskylässä jatkunut erityisesti Krohnin oppilaan Reijo Wileniuksen professorikaudella (1973–95). Kansainvälisen uran luonut, nykyisin Cambridgen yliopistossa opettava professori Martin Kusch (s. 1959), joka opiskeli Jyväskylässä mutta siirtyi sieltä Ouluun, on ollut kiinnostunut Heideggerin ja Gadamerin hermeneutiikasta, jota hän käsittelee mm. teoksessaan *Ymmärtämisen haaste* (1986). Väitöskirjassaan *Language as Calculus vs. Language as Universal Medium: A Study in Husserl, Heidegger and Gadamer* (1989) Kusch tuo Heideggerin ja Gadamerin kieliajattelun Hintikan semanttisen kysymyksenasettelun piiriin. Myös Jyväskylässä tutkijoina ja opettajina toimineet Matti Kosonen

(toim. *Phenomenology / Fenomenologia*, 1990) ja Eeva Sillman ovat kirjoittaneet Heideggerista. Hölderlin-kääntäjänä ja -tutkijana tunnetulta Risto Niemi-Pynttäriltä ilmestyi Jyväskylässä 1988 kirjoitus *Luonto-fraasin radikalisoituminen Martin Heideggerin filosofiassa*. Vuonna 2001 valmistui Jyväskylässä Leena Kakkorin filosofian väitöskirja *Heideggerin aukeama: Tutkimuksia totuudesta ja taiteesta Martin Heideggerin avaamassa horisontissa* – Suomen ensimmäinen nimenomaisesti Heideggeria käsittelevä filosofian väitöskirja. Kakkori on myös toimittanut esseekokoelman *Katseen tarkentaminen: Kirjoituksia Martin Heideggerin Olemisesta ja ajasta* (2003). Hegelistä ja tunnustamisesta Jyväskylässä vuonna 2003 väitellyt Heikki Ikäheimo on myös ollut kiinnostunut Hegelin ja Heideggerin välisestä suhteesta.

Tampereen yliopistossa assistenttina ja vt. apulaisprofessorina toiminut Juha Varto (s. 1949) käsitteli 1980- ja 1990-luvun taiteessa opetuksessaan laajasti fenomenologiaa ja erityisesti Heideggeria. Heideggerin habilitaatiotähtökirjan sekä Leibnizin logiikkaa tutkineen opettajansa, professori Raili Kaupin esikuvia noudattaen Varto väitteli keskiajan logiikasta (*Formal and Philosophical in Early Medieval Logic*, 1989). Varton opetus ja ajattelu seurailevat Heideggerin ajattelua hyvin laajalti, laidasta laitaan; Varto on etsinyt länsimaisen nykykulttuurin laajempaan ymmärtämiseen ja kriittiseen tarkasteluun johtavia »polkuja Heideggerista» niin runoutta, taidetta, kieltä, tekniikkaa, etiikkaa, estetiikkaa, politiikkaa kuin rakkautta ja seksuaalisuuttakin sivuavien aiheiden pohjalta. Reijo Kupiainen luonnehtii Varton filosofista toimintaa malliesimerkiksi siitä, mitä Levinas tarkoittaa puhuessaan viisauden rakkauden sijasta »rakkauden viisaudesta».¹⁵ Varto on saavuttanut myös laajaa tunnettua yliopistomaailman ulkopuolella etenkin Liisa Veenkiven kanssa Yleisradiolle vuodesta 1989 alkaen laadittujen filosofisten radio- ja televisio-ohjelmien ansiosta. Vuodesta 1999 Varto on toiminut taidekasvatuksen professorina Taide-teollisessa korkeakoulussa.

Varton työsuhteen päättyessä Tampereen yliopistossa hänen opetuksensa herättämä laaja kiinnostus fenomenologiaan kanavoitui vuonna 1992 Tampereella perustetun *Suomen fenomenologinen instituutti ry:n* (SUFI) toimintaan. Muutaman vuoden aktiivisesti toimeen

yhdistyksen keskeinen toiminta-alue oli monipuolinen seminaaritoiminta ja tutkielmien julkaiseminen, ensin Varton toimittamassa sarjassa Filosofisia tutkimuksia Tampereen yliopistosta (FITTY) sekä myöhemmin SUFI:n omassa julkaisusarjassa. Sittemmin *Eurooppalaisen filosofian seuraksi* muuttunut yhdistys on vuodesta 1994 alkaen julkaissut filosofista aikakauslehteä *niin & näin* ja vuodesta 2002 omaa 23°45'-kirjasarjaansa.

»Tampereen fenomenologian» piirissä on toiminut monia Heideggerin tutkijoina, tuntijoina ja suomentajina tunnettuja nuorempia filosofeja: Silleen jättämisen (1991), »Olion» (1996) ja Olemisen ja ajan (2000) suomentanut Reijo Kupiainen, joka on myös julkaissut teokset *Ajattelemisen anarkia: Transmetafyysinen asenne Martin Heideggerilla* (1991) sekä *Heideggerin ja Nietzschen taidekäsitysten jäljillä* (1997), väitellyt Lapin yliopistossa mediakasvatuksesta heideggerilaisesta näkökulmasta (*Mediakasvatuksen eetos*, 2005) ja kirjoittanut runsaasti myös mm. taidefilosofiasta, elokuvasta ja uudesta mediasta; esseiden »Tekniikan kysyminen» (1994), »Paluu» (1994) ja »Rakentaa asua ajatella» (2003) suomentaja Vesa Jaaksi, joka on kirjoittanut Aristoteleeseen ja Heideggeriin pohjautuvan tutkielman *Kriisi luontosuhteessa* (1992); Heideggerin *Spiegel*-haastattelun ja George Steinerin *Heidegger*-kirjan (1997) suomentanut Tere Vadén, joka on omissa kirjoituksissaan pohjinnut Heideggerin pohjalta mm. ajattelun paikallisuutta ja kielisidonnaisuutta, »suomalaista ajattelua» ja etiikkaa; Timo Klemola, jonka teoksia ovat *Ruumis liikkuu – liikkuuko henki? Fenomenologinen tutkimus liikunnan projekteista* (1998) sekä *Taidon filosofia – filosofin taito* (2004); Tapio Koski, joka on väitellyt vuonna 2000 niin ikään liikunnan filosofiasta mm. Heideggerin pohjalta; Pekka Passinmäki, joka on kirjoittanut Heideggerin rakentamista ja asumista koskevien ajatusten pohjalta teokset *Arkkitehtuurin unohtunut ethos* (1997) ja *Kaupunki ja ihmisen kodittomuus* (2002); Heideggerista lisensiaatintyönsä (*Kuolevaisten politiikka: Ajattelun ja toiminnan suhteiden uudelleen arviointi Heideggerilla*, 1999) laatinut ja aiheesta muutenkin kirjoittanut Pekka Toikka; ja jo aiemmin mainittu Aki Huhtinen.

Fenomenologinen perinne on Tampereella jatkunut fenomenologista logiikkaa ja analyyttisen ja fenomenologisen perinteen yhty-

mäkohtia tutkineen Leila Haaparannan professorikaudella (1998–). Myös Tampereella julkishallinnon professorina vuodesta 1989 toiminut Pertti Ahonen on hermeneutiikkaa ja semiotiikkaa käsittelevissä teoksissaan, mm. kirjassa *Vireällä mielellä: Ymmärtämisen ja eettisyyden mielialat* (2003) käsitellyt Heideggeria. Tampereen yliopistossa toimivaa JULMA (Julkisuuden merkitykset arkielämässä) -projektia vetänyt journalismin tutkija Pertti Julkunen on puolestaan kirjoituksissaan tarkastellut mediaa ja tiedottamista erityisesti Heideggerin »kenen tahansa» (*das Man*) näkökulmasta, ja projekti on julkaissut Heideggerin fundamentaaliontologiaan kiinnittyvän antologian *Julkisuus ja ahdistus* (1993).

Analyttisen filosofian lujimpiin keskuksiin kuuluvassa Helsingissä kiinnostus mannermaiseen filosofiaan ja Heideggeriin on 1980-luvulta alkaen voimakkaasti elpynyt. Pitkälti Heidegger-tutkimus on kuitenkin sijoittunut varsinaisten filosofian laitosten ulkopuolelle, erityisesti taiteen- ja kulttuuritutkimuksen piiriin. *Suomen Semiotiikan Seuran* (per. 1979) perustajajäseniin kuulunut Eero Tarasti (s. 1948), joka on vuodesta 1983 alkaen toiminut Helsingin yliopiston musiikkitieteen professorina ja kiinnostunut erityisesti fenomenologis-hermeneuttisesta semiotiikasta, julkaisi seuran *Synteesi*-lehden Heidegger-teemanumerossa 2–3/1986 yhdessä Arto Haapalan kanssa ensimmäiset Heidegger-suomennokset: Tarasti käänsi *Olemisen ja ajan* I osan 1. jakson 4. luvun, Haapala taas esseet »Luomisvoimainen ympäristö: Miksi me jäämme syrjäseuduille?» ja »Tieni fenomenologiaan». Tarasti kertoo tässä yhteydessä aloittaneensa *Olemisen ja ajan* suomentamisen jo 1970, mutta jättäneensä sen kesken koska arveli tuolloin, ettei teos kiinnostaisi Suomessa ketään; Derri-dan dekonstruktion nousun myötä Heidegger on kuitenkin Tarastin mukaan tullut Suomessakin ajankohtaiseksi.¹⁶ *Synteessissä* onkin sittemmin ilmestynyt useita Heideggeria käsitteleviä kirjoituksia. Estetiikan oppiaineessa (nykyisin osa Taiteiden tutkimuksen laitosta) vuodesta 1983 alkaen opettanut ja vuodesta 1995 estetiikan professorina toiminut Haapala (s. 1959) on opiskellut mm. Freiburgin ja Bochumin yliopistoissa ja on kiinnostunut fenomenologisesta, erityisesti Heideggerin taidefilosofiasta, josta hän on kirjoittanut runsaasti,

ja toimittanut mm. kokoelman johtavien kansainvälisten Heidegger-tutkijoiden suomennettuja kirjoituksia (*Heidegger: Ristiriitojen filosofi*, 1998) sekä Markku Lehtisen kanssa teoksen *Elämys, taide, totuus: Kirjoituksia fenomenologisesta estetiikasta* (2000). Haapalan alaisuudessa Heideggerin taidefilosofiaa ja Heideggerin ajattelua laajemmin ovat tutkineet ja innostavasti opettaneet Markku Lehtinen, joka on suomentanut Heideggerilta teoksen *Kirje »humanismista» & Maailmankuvan aika* (2000), Miika Luoto, joka on suomentanut esseen »Hölderlin ja runouden olemus» (1996) ja julkaissut teoksen *Heidegger ja taiteen arvoitus* (2002), Sami Santanen, joka on lähestynyt Heideggeria erityisesti tämän Hölderlin-tulkintojen kautta, ja Janne Kurki, jonka Aristotelesta, Kantia, Heideggeria ja Lacania käsittelevä estetiikan väitöskirja valmistui 2003. Taiteiden tutkimuksen piirissä Heidegger on laajemminkin ollut innoittajana: Marja Sakarin Helsingin yliopistossa laadittu taidehistorian väitöskirja *Käsitetaiteen etiikkaa* (2000) liittää Heideggerin käsitetaiteen fenomenologisen ja postmodernin tulkinnan yhteyteen. Heideggerin runousajattelusta on lisäksi kirjoittanut Oulun yliopistossa toimiva Annikki Niku. Musiikkitieteen piirissä Juha Torvinen on tarkastellut Heideggerin ajattelua musiikin hermeneutiikan näkökulmasta. Myös taidekorkeakouluissa on alkanut viritä kiinnostusta Heideggerin ajattelun taiteellista ilmaisuja koskeviin ulottuvuuksiin: Kirsi Monnin tanssintutkimuksen alaan kuuluva tohtorintyö *Olemisen poeettinen liike* valmistui Teatterikorkeakoulussa 2004. Arkkitehtuurin alalla Husserlin ja Heideggerin fenomenologiasta on saanut vaikutteita eturivin suomalaisiin arkkitehteihin lukeutuva Teknillisen korkeakoulun emeritusprofessori Juhani Pallasmaa.

Tärkeä voimahahmo mannermaisen filosofian piirissä on Helsingissä ollut myös 1980- ja 1990-luvuilla Käytännöllisen filosofian laitoksella opettanut Hannu Sivenius (s. 1949), joka on myös suomentanut Heideggerin *Taideteoksen alkuperän* (1995). Sivenius käsitteli ja esitteli monia Suomessa huonosti tunnettuja mannermaisia virtauksia, erityisesti Derridan dekonstruktiota ja lacanilaista psykoanalyysia, ja tältä pohjalta syntynyt Helsingin Lacan-piiri muodostui mannermaisesta ajattelusta kiinnostuneiden vapaamuotoiseksi yhteenliittymäksi

Helsingissä.¹⁷ Lacan-piirin toimesta ja myötävaikutuksesta Helsinkiin on myös kutsuttu luennoimaan ja esitelmöimään useita mannermaisen filosofian kansainvälisiä huippunimiä.

Helsingin yliopiston filosofian laitoksilla mannermainen filosofia on kokenut asteittaisen renessanssin 1980-luvulta alkaen. Kuten Pihlströmin artikkelista käy ilmi, eräät analyyttisestikin virittyneet ajattelijat, kuten Jaakko Hintikka ja Raimo Tuomela, ovat osoittaneet jonkinasteista kiinnostusta Heideggerin filosofiaan. 1980-luvun alussa Hintikan oppilas, formaalisen logiikan alalta vuonna 1977 väitellyt Esa Saarinen (s. 1953), kiinnostui erityisesti Sartren eksistentialismista ja piti tähän liittyen useita innostavia kursseja. Innostavaa ja vaikutusvaltaista opetusta ja ohjausta fenomenologian alalla ovat antaneet myös Sara Heinämaa, joka väitteli vuonna 1996 Merleau-Pontyn ja de Beauvoirin ruumiinfenomenologiasta, sekä Juha Himanka, jonka vuonna 2000 valmistunut väitöskirja *Phenomenology and Reduction* käsitteli fenomenologisen reduktion kysymystä niin Husserlin kuin Heideggerinkin pohjalta. Heinämaan ja Himangan oppilaista useat ovat kiinnostuneet nimenomaan Heideggerin ajattelusta, näiden joukossa Jussi Backman, joka on julkaissut Heideggerin Aristoteles-luentaa käsittelevän tutkielman *Omaisuus ja elämä – Heidegger ja Aristoteles kreikkalaisen ontologian rajalla* (2005) sekä suomennokset Heideggerin rehtoripuheesta (2003) ja esseestä »Sana» (2004). Strasbourgin yliopistossa Philippe Lacoue-Labarthen ja Jean-Luc Nancyn johdolla opiskellut ja siellä vuonna 2000 Hegelin ja Heideggerin välienselvittelystä väitellyt Susanna Lindberg on myös palannut Helsingin Filosofian laitokselle; Strasbourgissa on väitellyt myös sittemmin Taiteiden tutkimuksen laitoksen tutkijaksi siirtynyt Esa Kirkkopelto. Kognitiotieteen ja tekoälytutkimuksen puolella Heideggerin »mielenfilosofiasta» kiinnostui omaperäinen »postfenomenologinen» ajattelijaksi Pauli Pylkkö, joka Tere Vadénin tavoin on kartoittanut suomen kieleen sidonnaisen paikallisen ajattelun tilaa ja mahdollisuutta. Pylkön teos *The Aconceptual Mind: Heideggerian Themes in Holistic Naturalism* (1998) tuo Heideggerin myöhäisajattelun kognitiotieteellisen ja mielenfilosofisen keskustelun piiriin.

Lisäksi Helsingin yliopistoon on viime vuosina syntynyt poikkitieellisiä tutkimusprojekteja, joita yhdistää kiinnostus mannermaiseen filosofiaan ja Heideggeriin. Tällaisia ovat vuonna 2002 perustetut projektit *Eurooppalaisen ajattelun tutkijaryhmä*, jota vetää Juha Himanka ja jonka muita jäseniä ovat Jussi Backman, Susanna Lindberg, Miika Luoto ja Susanna Snell, ja *Laki ja paha*, jonka johtajana on Heideggerista ja oikeudesta kirjoittanut oikeusfilosofi Ari Hirvonen ja johon kuuluvat lisäksi Derridan ajattelusta väitellyt ja Heideggerista kirjoittanut Jari Kauppinen, Toomas Kotkas, Janne Porttikivi, Sami Santanen ja Hannu Sivenius. Nämä projektit kutsuivat yhteiseksi vieraakseen keväällä 2004 kansainvälisesti johtaviin Heidegger-tutkijoihin lukeutuvan Françoise Dasturin.

Myös taide- ja kirjallisuuspiirien kiinnostus Heideggeriin, eritoten Heideggerin harvinaislaatuisiin taidetta ja runoutta koskeviin kirjoituksiin, on perinteisesti ollut voimakas. *Synteesin*, *Nuoren Voiman* ja *Tulen & Savun* kaltaisissa taide-, kirjallisuus- ja yleiskulttuurijulkaisuissa on ilmestynyt huomattava määrä Heidegger-suomennoksia ja Heidegger-aiheisia esseitä. Ilmeisin esimerkki Heideggerin ajattelun välittömästä vaikutuksesta taiteelliseen työhön on tietysti runoilija Eeva-Liisa Manner (1921–95), jonka tuotannossa – erityisesti kokoelman *Fahrenheit 121* (1968) pitkässä runoelmassa »Kromaattiset tasot» – heideggerilainen »ei-minkään» (*das Nichts*) teema muodostaa keskeisen säikeen. Mannerin, sekä myös mm. Samuel Beckettin tuotantoa on heideggerilaisesta näkökulmasta tarkastellut kirjallisuudentutkija Raili Elovaara. Tässä kokoelmassa Mannerin suhdetta Heideggeriin käsittelee Leena Kaunosen artikkeli. Toinen Heideggerista sittemmin kiinnostunut kirjailija on Jukka Koskelainen, joka ruotii Heideggerin vuosien 1933–34 poliittista sitoutumista ja hänen myöhempää ongelmallista suhdettaan runoilija Paul Celaniin teoksessaan *Atlantiksen perintö: Kirjailijoiden uusi alku* (2000).

Heideggerin kansallissosialistinen seikkailu ja siihen liittyvät yleiset kysymykset ajattelijan vastuusta ovatkin myös puhuttaneet yleistä kulttuurista keskustelua Suomessa. Tällaista keskustelua käytiin erityisesti vuonna 2000 Helsingin Sanomien kulttuurisivuilla; siihen osallistui Jukka Koskelaisen lisäksi mm. Jyväskylän yliopiston

kirjallisuuden professori Tarmo Kunnas, jonka kiinnostus Heideggeriin on ollut pitkäaikainen. Kysymys on vaikea ja vailla valmista vastausta, mutta varmaa on, ettei tämä tahra Heideggerin henkilöhistoriassa vähennä hänen ajatteluunsa kohdistuvaa kiinnostusta tai halua etsiä sitä, mikä tuossa ajattelussa on kestävää ja Heideggerin omat mahdolliset puutteet ylittävää.

Eurooppalaisen ajattelun tutkijaryhmän 16.–17.1.2004 Helsingin yliopistolla järjestämään *Heidegger Suomessa* -tutkijakollokvioon osallistui 28 puhujaa; käsiälläoleva kokoelma esittelee heidän eri aloilta ja eri suunnista käsin tekemiään avauksia Heideggeriin. Tapahtumasta *Yliopisto*-lehteen kirjoittamassaan selonteossa Tarmo Kunnas toteaa ilahtuneena kollokvion osoittavan, että Heidegger on »lopultakin tullut uskottavaksi ajattelijaksi maassamme»¹⁸. Näyttääkin todella yllättävästi siltä, että siinä missä perinteinen »heideggerilaisuus» on vanhoilla kanta-alueillaan Saksassa ja Ranskassa jonkinlaisessa laskusuhdanteessa, elävät fenomenologia ja mannermainen filosofia kukoistuskauttaan perinteisesti analyttisissä filosofisissa kulttuureissa, erityisesti Yhdysvalloissa ja Pohjoismaissa. Tätä vaikutelmaa vahvisti *Pohjoismaisen fenomenologiaseuran* (NoSP) perustaminen vuonna 2002 ja sen menestyksenkäs ensimmäinen vuosikokous Helsingissä huhtikuussa 2003: kokouksen osanotto oli laajaa, Heidegger-aiheisten esitelmien osuus oli huomattava, ja seuran perustajajäseniin kuuluu ruotsalaisen Hans Ruinin kaltaisia merkittäviä Heidegger-tutkijoita. Voidaan vain toivoa, että näillä Heidegger-tutkimuksen uusilla alueilla tutkimus säilyttää tuoreutensa ja fenomenologisen itsenäisyytensä ja konkreettisuutensa sortumatta dogmaattisuuteen tai puhtaan akateemis-oppihistorialliseen Heidegger-eksegeesiin, kuten sille monissa vanhoissa keskuksissaan on käynyt. Tällaisen tuoreuden tavoittelu on tämän kirjan pyrkimyksenä: se yrittää eri suunnilta etsiä ja tarjota avauksia Heideggeriin ja tätä kautta löytää Juha Varton sanoin »polkuja Heideggerista».

Viitteet

1. Salomaa 1936, 302–303.
2. Krohn 1990, 163.
3. Krohn 1949, 9–10.
4. Rauhala 1992, 5.
5. Reenpää 1974, 84.
6. Reenpää 1974, 82–83.
7. Reenpää 1974, 91.
8. Reenpää 1974, 86–93.
9. Reenpää 1974, 101–102, 105–106.
10. Reenpää 1974, 226.
11. Näistä vastakkainasetteluista ks. esim. Salmela 1998, 131–133, 221–222, 383–390 ja Puhakainen 2000, 158–168 sekä Lauri Routilan muistelmät (<<http://www.geocities.com/fenomenologinenseura/routilaexhibition.html>>).
12. Tästä ks. Uurtimo 1999, 65–66, 74–78.
13. Routila kertoo tapaamisestaan Heideggerin kanssa sekä Filosofian ja fenomenologisen tutkimuksen seuran vaiheista 70-vuotisjuhlansa kunniaksi avatuilla verkkosivuilla (<<http://www.geocities.com/fenomenologinenseura/routilaexhibition.html>>).
14. Helsingissä ja Turussa järjestettiin 26.–29. 3. 1971 *An International Philosophical Colloquium, Helsinki and Turku*, jonka järjestelytoimikunnassa olivat mukana Jaakko Blomberg, Matti Juntunen, Lauri Routila ja Georg Henrik von Wright. Kansainvälisiin vieraisiin kuuluivat professorit Mihailo Markovic (Belgrad), Karl Otto Apel (Saar), Peter Winch (Lontoo) ja Paul Ricœur (Pariisi). Suomen Filosofisen Yhdistyksen 100-vuotissympposiumissa vieraina olivat mm. professorit Elisabeth Ströker (Köln), Dagfinn Føllesdal (Oslo) ja Mikel Dufrenne (Pariisi).
15. Kupiainen 1999, 7–8.
16. Heidegger 1986, 30.
17. Hauskan ja monitahaisen kuvan Siveniuksen opetustoiminnasta ja filosofoinnista antaa hänen 50-vuotisjuhlakirjansa, Aula & Hirvonen & Santanen (toim.) 1999.
18. Kunnas 2004, 44.

Lähteet

- AULA, NIKO & HIRVONEN, ARI & SANTANEN, SAMI (toim.) (1999), *Totuuden raivo: Hannu Siveniuksen 50-vuotisjuhlakirja* 19. 7. 1999. Loki-kirjat, Helsinki.
- ESKOLA, SEIKKO (1991), *Tiedettä, taidetta, aatetta: Suomen Kulttuurirahasto Suomen kulttuurissa*. Otava, Helsinki.
- HEIDEGGER, MARTIN (1986), *Maailmassa-oleminen kanssa- ja itseolemisena: »Keskiverto ihminen»*. Suomentanut ja selityksin varustanut Eero Tarasti. *Synteesi* 5 (2–3), 19–34.
- HUHTINEN, AKI (1995), *Dasein-analyysi: Eksistentiaalinen psykoanalyysi*. (Filosofisia tutkimuksia Tampereen yliopistosta, 55.) Tampereen yliopisto, Tampere.
- KROHN, SVEN (1949), *Der logische Empirismus: Eine kritische Untersuchung, Erster Teil*. (Turun yliopiston julkaisuja, B 31.) Turun yliopisto, Turku.
- KROHN, SVEN (1990), *Totuus, arvo ja ihminen* [1967]. 2., esipuheella täydennetty painos. (Filosofian laitoksen julkaisuja, 45.) Jyväskylän yliopisto, Jyväskylä.
- KUNNAS, TARMO (2004), Heidegger Suomessa. *Yliopisto* 52 (3), 44.
- KUPIAINEN, REIJO (1999), Alkusanat. Teoksessa Lahtinen, Mikko (toim.) (1999), *Rakkaudesta filosofiaan: Juhlakirja professori Juha Varton syntymäpäivänä 27. 6. 1999*. TAJU (Tampereen yliopiston julkaisujen myynti), Tampere, 7–12.
- NIINILUOTO, ILKKA (1999), *Filosofia Suomessa*. Teoksessa Nordin, Svante (1999), *Filosofian historia*. Suomentanut Jukka Heiskanen. Pohjoinen, Oulu, 491–546.
- RAUHALA, LAURI (1992), *Henkinen ihmisessä*. Yliopistopaino, Helsinki.
- REENPÄÄ, YRJÖ (1974), *Ajateltua ja koettua*. Otava, Helsinki.
- PUHAKAINEN, JYRI (2000), *Persoonan puolustaja: Lauri Raubala ihmistutkimuksen pioneerina*. Like, Helsinki.
- SALMELA, MIKKO (1998), *Suomalaisen kulttuurifilosofian vuosisata*. Otava, Helsinki.
- SALOMAA, J. E. (1936), *Filosofian historia, II: Uuden ajan filosofia*. Werner Söderström Osakeyhtiö, Porvoo & Helsinki.
- UURTIMO, YRJÖ (1999), *On puhuttava siitä mistä vaikenemme: Martti Siiralan ajatuksia elämästä*. Tammi, Helsinki.

I

Jussi Backman

OMAISUUS JA ELÄMÄ

Omaisuus, elämä. Miten nämä suomen kielen sanat liittyvät toisiinsa ja mitä tekemistä niillä on Martin Heideggerin ajattelun kanssa?

Verrattaessa suomalais-ugrilaisiin sukukieliin nähdään, että suomen kielen verbillä »olla» ja sen IV infinitiivillä »oleminen» on kaksi perustavaa merkitysyhteyttä. Suomen kielessä olla-verbiä käytetään olemassaolon lisäksi ilmaisemaan omistamista: »minulla on». Karjalan kielessä *olemus* tarkoittaa »omaisuutta, varoja, tilaa»; itätšeremissin *ilem* taas merkitsee »asumusta, asuinpaikkaa, maatilaa». Votjakin kielessä *ulem* tarkoittaa »elämää, oleskelua». Etäisemmässä sukukielessä unkarissa nämä samat merkitykset kytkeytyvät myös yhteen: »olla»-verbi *van* tarkoittaa myös omaamista ja omistamista, ja sana *vagyon* »omaisuus, varat, varallisuus» on samaa juurta. Kielitieteilijät pitävätkin mahdollisena, että suomalais-ugrilaisten kielten »olemista», »elämää» ja »omaisuutta» tarkoittavat sanat kytkeytyvät kaikki samaan ikivanhaan juureen.¹ Kaiken kaikkiaan näyttää siltä, että sukukieltemme ajatusmaailmassa »oleminen» konkretisoituu pohjimmiltaan kahdessa yhteydessä. Varsinaisesti olevaa ja todellista on toisaalta se, mitä *minulla on* – se, mikä on saatavilla, käytettävissä ja hallussa, kuten kiinteä omaisuus, varallisuus ja tila. Toisaalta minä itse olen, oleskelen keskellä omistuksiani eli *elän*. Olla-verbi kiinnittyy kielessämme lähtökohtaisesti siis sekä *omaisuuteen* että *elämään*.

Entä mitä tekemistä näillä etymologisilla näkökohdilla on Martin Heideggerin ajattelun kanssa? Paljonkin. Itse asiassa tahdon väittää, että suomen olla-verbin sisältämä kahtalainen yhteys omaisuuteen ja elämään havainnollistaa Heideggerin *Olemisen ja ajan* perustavaa vastakkainasettelua ja tietyllä tapaa Heideggerin koko ajattelun ytimessä olevaa vastakkaisuutta länsimaisen metafysiikan lähtökohtaisen olemisymmärryksen ja sen ajattelematta jääneen taustan välillä. Pyrin lyhyesti perustelemaan tätä väitettä seuraamalla Heideggerin välien-selvittelyä metafysiikan historian kanssa.

Ilmitulosta pysyvään läsnäoloon

Tiedämme, että Heideggerin ajattelua ohjaava kysymys oli ns. olemis-kysymys (*Seinsfrage*), jonka Heidegger väittää länsimaisessa filosofiassa jääneen kysymättä. Tämä väite ei kuitenkaan ensisilmäyksellä näytä ensinkään pitävän paikkaansa. Aristoteles esittelee *Metafysiikan* IV kirjassa filosofian perustavimman muodon, jota voimme kutsua *ontologiaksi*, olevan (*to on*) kielellis-käsitteelliseksi jäsentämiseksi (*legein, logos*). Tämä tutkimus tarkastelee olevaa *sikäli kuin se on olevaa* (*on hē on*) ja rakenteita, jotka lähtökohtaisesti kuuluvat olevaan sellaisenaan² – rakenteita, jotka yhdistävät kaikkea, mikä on, ja tekevät siitä nimenomaan *olevaa*. Aristoteleen ontologian kysymys on siis nimenomaan kysymys olevan *olevuudesta*. Miten Heideggerin väite on siis ymmärrettävä? Eroaako Aristoteleen kysymys olevasta olevana jollakin olennaisella tavalla Heideggerin olemiskysymyksestä?

Metafysiikan VII kirjan alussa ontologian kysymys saa uuden muodon: »Muinoin ja nyt ja alati tutkittu ja alati umpikujaan vievä kysymys »Mitä oleva on?« on itse asiassa kysymys »Mitä on *usia*?«³ Aristotelelle kysymys olevasta on kysymys *usiasta*. Kreikan sana *usia*, joka usein suomennetaan latinalaista perinnettä noudattaen »substanssiksi», on kreikan olla-verbiin (*einai*) perustuva nimisana, joka kirjaimellisesti tarkoittaa yksinkertaisesti »olevuutta».⁴ Sanalla oli kuitenkin kreikan arkikielessä vakiintunut täsmällisempi merkitys jo ennen kuin Platon ja Aristoteles omaksuivat sen filosofian käyttöön: esimerkiksi

klassisissa tragedioissa ja paikoin vielä Platonin dialogeissakin *usia* tarkoittaa kiinteää omaisuutta, varallisuutta.⁵ Huomaamme tässä kiinnostavan merkityssiirtymän. Sana, joka kieliopillisen muotonsa puolesta tarkoittaa »olevuutta» ylipäätään, vakiintui arkikielessä merkitsemään nimenomaan omaisuutta, hallussa olevaa – toisin sanoen löydämme indoeurooppalaisesta kreikan kielestä samankaltaisen yhteyden omaisuuden ja olemisen välillä kuin suomalais-ugrilaisista kielistä. Tämän lisäksi filosofit siis tekivät omaisuutta tarkoittavasta sanasta ontologian *avainsanan*.

1920-luvun kuuluisissa Marburgin ja Freiburgin luennoissaan Heidegger tekee tästä tosiseikasta merkittävän johtopäätöksen.⁶ Aristoteleen muotoilema ontologian peruskysymys »mitä on *usia*?» sisältää itse asiassa sanavalintansa puolesta jo tavallaan oman vastauksensa. Platon ja Aristoteles ovat lähtökohtaisesti ja tiedostamattaan hyväksyneet omaisuuden olemisen tavan kaiken olevuuden perusmuodoksi. Mikä sitten on omaisuuden olemisen tapa? Mikä on se olemisrakenne, joka yhdistää kotitaloutta, tarvikkeita, koriste-esineitä, maaomaisuutta, rahavaroja, orjia jne.? Omaisuudella tarkoitamme nimenomaan sitä, mikä on käytettävissä, vallassa, hallinnassa tai hallussa. Omaisuus on saatavillani ja ulottuvillani siinä mielessä, että voin halutessani tarttua siihen ja tehdä sillä mitä mielin, toteuttaa tahtoni sen avulla. Omaisuus on saatavilla, se on minulle *läsnä*, ja se on nimenomaan *pysyvästi* läsnä ja hallussa siten, että se säilyy jatkuvasti saatavillani vaikka en siihen juuri nyt tarttuisikaan. Tästä seuraa Heideggerin kuuluisa tulkinta: *üsialla*, »omaisuudella» tarkoitettu olemisen tapa on *pysyvää läsnä- tai saatavillaolevuutta* (saks. *beständige Anwesenheit* ja *Vorhandenheit*). Platon ja Aristoteles ymmärtävät olevan varsinaisen olevuuden jatkuvaksi läsnäoloksi. Niinpä *Metafysiikan* VII kirjan alku kääntääkin ontologian peruskysymyksen »mitä on oleva?» kysymykseksi »mitä on pysyvä läsnäolevuus?» Tässä ei kysytä verbiä, olemista, vaan substantiivia, olevuutta; tämä kysymys ei ole *olemiskysymys* vaan *olevuuskysymys*.

Niin Platonin ontologiset dialogit kuin Aristoteleen *Metafysiikka*kin pyrkivät Heideggerin mukaan vastaamaan juuri olevuuskysymykseen, kysymykseen *üsiasta*.⁷ Platonille pysyvää läsnäoloa on erityisesti

muotojen, »ilmiasujen», olemusten tai käsitteiden, *ideoiden* tai *eidos-ten* oleminen: juuri kunkin asian ilmenevä olemus, *idea* takaa sille läsnäolon, mielekkään ilmenemisen ja pysyvyyden. Yksittäiset tuolit ovat materiaalisia esineitä, jotka syntyvät, kuluvat ja tuhoutuvat sattumanvaraisesti – pysyvää niissä on vain tuolin idea, ideaalinen tuolius, joka mahdollistaa niiden ilmenemisen juuri tuoleina. Aristoteles vie Platonin ontologista analyysia pidemmälle *Metafysiikan* ydinkirjoissa VII–IX. Käsitöläinen, joka vasta suunnittelee tuolin valmistamista, on suuntautunut tuolin ideaan – tuolin idea on jollakin tapaa hänelle läsnä. Silti tuoli on selvästi *enemmän* läsnä ja todellisempi sen jälkeen, kun käsitöläisen urakka on *valmis* ja hän on veistänyt puusta käsin kosketeltavan tuolin. Kukin oleva on siis kaikkein todellisimmillaan ja täysimääräisimmin läsnä silloin, kun sen muoto tai olemus (*eidos*) materialisoituu jossakin kouriintuntuvassa aineksessa (*hylē*).⁸ Muoto jäsentää aineksen ja antaa sen ilmentyä mielekkäänä, aines taas yksilöi ja konkretisoi muodon. *Metafysiikan* IX kirjan kehittäely osoittaa, miten konkreettisten asioiden varsinainen olevuus, *usia*, on aineksen läsnäoloa muodon jäsentämänä ja muodon läsnäoloa aineksen konkretisoimana – asian itsensä täyttä toteutuneisuutta (*energeia*) tai loppuunsaatettua (*entelekheia*).⁹ IX kirjan päätösluvussa 10 Aristoteles osoittaa, että kaikkein varsinaisinta (*kyriōtata*) olevuutta on oleminen totena tai todellisena (*on hōs alēthes*)¹⁰, ja nimenomaan sellainen totuus, joka on *aina* totta, todellista ja toteutunutta – aina läsnä täysimääräisesti ja välittömästi eikä koskaan pelkästään potentiaalisesti. Tällaisia ovat välttämättömät, aina voimassa olevat, yksinkertaiset (*hapla*) ja eriytymättömät (*adiaireta*) intuitiiviset totuudet, joissa »muoto» ja »sisältö» eivät ensinkään ole erotettavissa toisistaan. Tällaiset totuudet eivät millään hetkellä ole epätosia, niistä ei voi olla aitoa erimielisyyttä eikä niistä voi aidosti erehtyä – ne vain joko tavoitetaan sellaisina kuin ne itsessään ovat tai sitten ei lainkaan. Välttämättömät, pysyvät totuudet ovat totuutta tai todellisuutta (*alētheia*) – kirjaimellisesti asian itsensä »paljastuneisuutta» tai »kätkeytymättömyyttä» (kannasta *lath-*, »kätkö, sala, piilo, unho») – varsinaisessa mielessä; väitelauseilla ilmaistavat satunnaiset faktat ja asiointilat ovat tosia vasta toissijaisessa mielessä.¹¹ Malliesimerkki välttämättömästä

totuudesta on ristiriidan laki, todellisuuden perustavista mielekkyysrakenteista (*arkhai*) varmin ja pysyvin: sama asia ei voi sekä olla että olla olematta samassa kohdassa ja samassa suhteessa.¹² Koko *Metafysiikka* huipentuu »teologiseen» XII kirjaan, jossa esitellään Jumalan (*theos*) käsite kaikkein täydellisimmän olemisen ideaalisena käsitteenä. Jumala on käsitteellinen välttämättömyys, ainaisesti ja täysimääräisesti todellinen oleva, jolle lisäksi kuuluvat elävyys ja ajattelu, joka on nimenomaan tietoisuutta omasta täydellisestä tietoisuudesta (*noësis noëseōs*): Jumala on täydellistä, aukotonta, ajatonta ja ainaisesti pysyvää läsnäoloa itsessään ja itselleen.¹³

Näin siis Platonin ja Aristoteleen alullepanemasta ontologisesta traditiosta, joka ymmärtää lähtökohtaisesti olevan olevuuden omaisuutena, *ūsiana*, tulee Heideggerin sanoin »onto-teo-logiikkaa».¹⁴ Se on ontologiaa, (läsnä)olevan (läsnä)olevuuden tutkimusta, jota hallitsee toisaalta teologia – määrätty, lähtökohtaisesti lukkoon lyöty täydellisen läsnäolevuuden ihanne, joka nimetään Jumalaksi. Toisaalta sitä hallitsee Aristoteleesta alkunsa saava logiikka, jossa diskursiivisen merkityksellisyyden, *logoksen* perusmuodoksi ymmärretään toteava väite (*logos apofantikos*) – kielellinen muoto, jossa oleva ilmaistaan aina tietyllä tapaa määrittäneessä läsnäolossaan.¹⁵ Platonin ja Aristoteleen perustamaa ontologista traditiota Heidegger kutsuu myös yksinkertaisesti »metafysiikaksi» – Derrida on sittemmin täsmentänyt tätä määrettä puhumalla »läsnäolon metafysiikasta». Omaisuuden ontologia on *meta-fysiikkaa* sanatarkassa mielessä. Sanaa »metafysiikka» pidetään yleensä Aristoteleen teosten toimittajan antamana nimikkeenä, joka viittaa yksinkertaisesti fysiikkaan liittyvien kirjoitusten jälkeen (*meta*) sijoitettuun »ensimmäiseen filosofiaan». Heidegger löytää »metafysiikalle» kuitenkin sananmukaisen, sisällöllisen mielen.¹⁶ Aristotelesta ja Platonia edeltäneet ajattelijat, ns. esisokraatikot, eivät vielä käyttäneet ilmausta *ūsia*, vaan ilmaisivat todellisuuden, *alētheian* perusluonteen sanalla *fysis*. *Fysis* suomennetaan yleensä »luonnoksi», mutta kreikkalaisten luontokäsitteen konkreettinen mieli kytkeytyy Heideggerin mukaan »kasvua» ja »esiinnousemista» tarkoittavaan *fyō*-verbiin (vrt. latinan sanan *natura* yhteys verbiin *nascor*, »syntyä») ja mahdollisesti myös »valoa» tarkoittavaan *faos*-juureen (vrt.

suomen »ilma»-kantaiset sanat, kuten »ilmetä», »ilmaista», »ilmoittaa», »ilmaantua» jne.).¹⁷ *Fysis* on todellisuuden esiinnousemisen, ilmenemisen, läsnäoloon tulemisen ja merkityksellisen avautumisen tapahtuma, johon sisältyy implisiittinen viittaus *a-lētheian*, kätkeytymättömyyden edellyttämään *lētheen*, kätköön¹⁸; läsnäoloon tuleminen ja todellistuminen¹⁹ on mahdollista vain edeltävän poissaolon, puuttumisen ja epä-todellisuuden ulottuvuuden pohjalta. Tämä *fysiksen* alkuperäinen merkitys on vielä osittain tallella Aristoteleen *Fysiikassa*, tutkielmassa, joka tarkastelee muuttuvaa todellisuutta sekä liikettä ja muutosta laajassa mielessä läsnäoloon tulemisen ja läsnäolosta poistumisen tapahtumana.²⁰ *Üsian* ontologia on meta-fysiikkaa siinä mielessä, että se menee *fysiksen* yli (*meta*); metafysiikka ylittää *fysiksen*, todellisuuden todellistumisen dynaamisen tapahtuman, ja ajattelee todellisuutta staattisena olotilana, todellistumisen loppuunsaatettuna lopputulemana. Aristoteleelle todellisin todellisuus, *Metafysiikan* IX kirjan lopussa määritetty *alētheia*, ei ole keskeneräistä toteutumista vaan täysimääräistä *toteutuneisuutta*, *energeiaa* tai *entelekheiaa*.

Metafysiikka ja todellisuuden kohtalo

On korostettava, että Heideggerille länsimainen *üsian* metafysiikka ei ole mikään erehdys tai epäonnistuminen Platonin, Aristoteleen tai myöhempien ajattelijoiden taholta.²¹ Se perustuu yksinkertaisesti siihen tapaan, jolla todellisuuden perimmäinen luonne on lähtökohdaisesti kohdannut länsimaisen ihmisen. Läsnäolevuus, pysyvyys ja itseidenttisyys ovat kerta kaikkiaan ne todellisuuden päällimmäiset ja lähimmät piirteet, jotka ensimmäisinä »pistävät silmään» ja herkimmin ja helpoimmin tarjoutuvat ajattelijoiden ajateltaviksi. Todellisuuden tapahtuminen, todellistuminen, ikään kuin oma-aloitteisesti jää läsnäolevien ja todellistuvien *asioiden* taustalle. Niinpä Heidegger ei puhukaan länsimaisen filosofian historiasta tai ajattelun historiasta, vaan yksinkertaisesti *olemisen historiasta* (*Seinsgeschichte*, *Geschichte des Seins*)²², jonka voisi kenties paremmin suomentaa »todellisuuden kohtaloksi». Kyse on pohjimmiltaan tavasta, jolla ihminen kulloinkin

kohtaa todellisuuden ja kohtelee sitä käsitteellisesti: siitä, millä tavoin todellisuus kulloinkin määrittyy ja miten todellisen ja epätodellisen välinen raja kulloinkin piirtyy. 1930-luvulta alkaen Heidegger käsitteli yksityiskohtaisesti todellisuuden kohtalon myöhempiä vaiheita länsimaisessa filosofiassa, eri »epookkeja» (kr. *epokhē*, pidättäytyminen)²³, joiden kautta läsnäolon metafysiikka kehkeytyy, kehittyy ja syvenee siten, että ajattelu pidättäytyy yhä ahtaammin läsnäolevassa ja jättää ajattelematta läsnäolevuuden välttämättömän lähtökohdan, läsnäoloon tulemisen ja todellistumisen tapahtuman, *olemisen*, joka pitäytyy taustalla.

Keskiajan aristoteelis-kristillinen teologia sitoo kaikkien olevien olevuuden luojaksi ja valmistajaksi ajatellun Jumalan, korkeimman olevan ja korkeimman elämän, olevuuteen. Jumala on se ylin »haltija», jonka hallussa koko todellisuus on ja joka myös takaa olevan olevuuden: Tuomas Akvinolaisen määritelmän mukaan Jumala on *summum ens*, korkein oleva, mutta lisäksi myös *ipsum esse*, olevan olevuus ja läsnäolo itse.²⁴ Ei ole Jumalasta riippumattonta todellisuutta; todellisuus on Jumalan omaisuutta. Todellisenä oleminen on Jumalan luomana olemista. Samanaikaisesti »totuus» erkanelee lopullisesti todellisuuden yksinkertaisesta avautumisesta: Tuomalle *veritas* ei enää ole *alētheiaa* lähtökohtaisessa mielessä asian puhtaana läsnäolona itsenään vaan ensisijaisesti *adaequatio rei et intellectus* – ajattelun paikkansapitävyyttä suhteessa siihen, mitä ajatellaan.²⁵ Tästä on ehkä pienempi askel Descartesin metodiseen epäilyyn kuin yleisesti ajatellaan. Descartes vie todellisuuden samastamisen pysyvään läsnäolevuuteen askelta pidemmälle: varsinaisesti todellista on *vain* se, mikä on *varmaa*, siis pysyvästi hallussa. Äärellinen ihminen kykenee olemaan lähtökohtaisesti varma vain itsestään (*cogito ergo sum*), hän kykenee ottamaan aukottomasti haltuun vain oman olemisensa; varmuuden muusta todellisuudesta nk. kirkkaiden ja selkeiden ideoiden muodossa hänelle takaa Jumala.²⁶

Uuden ajan filosofian historia on Heideggerille ennen muuta kehityskulkua, jota luonnehtii Nietzsche kuvaama »Jumalan kuolema»²⁷, ihmisen astuminen Jumalan tilalle todellisuuden haltijana, subjektina, todellisuuden »pohjatasona» (*subiectum*), kiinnekohtana ja

napana. Uudella ajalla länsimainen ihminen ottaa todellisuuden yhä aukottomammin haltuunsa. Galilein ja Newtonin uuden luonnon-tieteen olemuksena on todellisuuden matemaattisten säännönmu-kaisuksien selvittäminen ja niiden kokeellinen varmistaminen, joka mahdollistaa ilmiöiden ennustamisen, ennakoimisen ja siten niiden teknisen haltuunoton.²⁸ Kaikki, mikä ei ole tällä tavoin kausaalisesti selitettävissä ja haltuun otettavissa jää tieteen silmissä epätodelliseksi. Uusi aika huipentuu Hegeliin ja Nietzscheen, jotka Heideggerin mukaan ovat väistämättä läsnäolon metafysiikan viimeiset ajattelijat ja vievät metafysiikan loppuun saakka. Hegelin *Hengen fenomenolo-giassa* äärellinen subjektiivisuus ylittää dialektisen kehkeytymisen kautta asteittain omat rajansa ja etenee kohti absoluuttista tietoa, saa-vuttaen lopulta Aristoteleen jumaluuden: ehdottoman olemisen itses-sään ja itselleen.²⁹ Nietzscheellä filosofia tulee itse tietoiseksi uuden ajan hallitsevasta kehityskulusta, »Jumalan kuolemasta» ja siitä seu-raavasta »nihilismistä», mielekkyyshyötyä. Nietzsche ei kuitenkaan käännä tämän kehityskulun suuntaa vaan ajattelee sen huipentuman: ajatus tulossa olevasta yli-ihmisestä, joka on todellisuuden ehdoton herra siinä määrin, että luo itse omat arvonsa, säätää itse todellisuus-tensa merkityksellisyyden, on läsnäolon metafysiikan viimeinen ajatus. Yli-ihminen edustaa visiota *loppuunsaadetusta* nihilismistä, tilanteesta, jossa mikään ei enää jää subjektin ulottumattomiin, jossa todellisuus-desta on kauttaaltaan tullut ihmisen hallussaan pitämää ja hallinnoi-maa omaisuutta, subjektiivisen arvioivan vallantahdon vapaasti muo-vailemaa käyttövoimaa.³⁰ Tämän nihilismin toinen aspekti on moderni tekniikka, matriisi, jonka puitteissa koko todellisuus on teollisen tuo-tannon, informaatioteknologian ja massakulutuksen hallinnoimaa raaka-ainetta, varantoa (*Bestand*).³¹ Jälkimetafyysisellä tekniikan aika-kaudella toteutuu todellisuuden äärimmäinen tasapäistyminen täysin hallussa olevaksi ja hallituksi varannoksi. Viimeisetkin todellisuutta koskevat metafysiset erottelut hajoavat, myös uuden ajan metaf-ysiikkaa hallinnut subjekti–objekti-ero raukeaa. Ihminen ei enää ole subjekti, jolle todellisuus jäsentyy objekteina, vaan ihmisestä itsestään tulee osa varantoa; ihmisen elämää itseään hallinnoivat markkinointi, geeniteknologia ja biotieteet.³² Ihminen lakkaa olemasta Kantin

»päämäärä itsessään»; tekniikan aikakaudella on lopulta vain teknisiä keinoja vailla päämääriä. *Human resources* on länsimaisen metafysiikan huipentuma. Kuten Heidegger esitelmissään »Paluu» (»Die Kehre», 1949) ja »Tekniikan kysyminen» (»Die Frage nach der Technik», 1953) vihjaa, tekniikan aikakauden olemuksena oleva todellisuuden aukoton, persoonaton ja a-subjektiivinen hallinnointi – »asemointi» tai »laitos» (*Gestell*) – on toisaalta »suurin vaara», sillä se uhkaa lopullisesti häivyttää kokemuksen todellisuuden perustavan mielekkyyden muotoutumisesta ja siten tehdä lopun inhimillisen ajattelun alkupe- räisestä mahdollisuudesta ylipäättään. Toisaalta todellisuuden teknis- tyminen on »pelastavaa» siinä mielessä, että sen mukanaan tuoma subjektimetafysiikan loppu avaa ajattelulle mahdollisuuden länsimai- sen filosofian toiseen, kreikkalaista ja modernia metafysiikkaa alkupe- räisempään ja siten aidosti post-moderniin aloitukseen, jollaista Hei- deggerin myöhäistuotanto valmistelee.³³

Missä mielessä tekniikka sitten vaarantaa ihmiselämän ja inhimil- lisen ajattelun? Teollisen vallankumouksen aiheuttama ekokatastrofi ja joukkotuhoaseiden olemassaolo näyttävät toki asettavan ihmisen hyvinvoinnin ja eloonjäämisen vaakalaudalle, mutta toisaalta uusin teknologia osoittaa koko ajan kykynsä korjata aiheuttamiaan tuhoja, siitä tulee yhä »ekotehokkaampaa», ja pelko totaalaisesta ydinsodasta näyttää jo vanhentuneen. Luohan teknologia myös kehitystä ja hyvin- vointia. Entä missä mielessä ihmiselämän tai inhimillisen ajattelun vaarantuminen olisi suurin vaara *koko* todellisuudelle? Eikö linkola- lainen ajattelutapa, jonka mukaan ainoa keino turvata maan ekosfää- rin tasapaino ja ns. biodiversiteetti olisi radikaalisti vähentää ihmisten määrää tai jopa hävittää tämä yksi tuhoisa eliömuoto kokonaan, ole säälimättömyydestään huolimatta »objektiivisesti katsoen» meille aivan käypä ja hyvin perusteltu?

Elämä todellisuuden kohdan äärellisenä tapahtumisena

Kuten kuuluisa »Kirje ›humanismista›» (»Brief über den ›Huma- nismus›», 1946) tuo esiin, Heideggerin ajattelu ei ole perinteistä

»humanismia». ³⁴ Tähdentäessään ihmiselämän ja inhimillisen ajattelun korvaamattomuutta koko todellisuudelle hän ei vetoa ihmisen verrattomiin kulttuurisiin saavutuksiin, taiteen mestariteoksiin tai tieteen voittokulkuun. Roomalaiseen sivistysihanteeseen, Ciceron *humanitas*-ideaaliin perustuva renessanssin humanismi on sidottu ajatukseen korkeista kulttuurisista arvoista, ihmisen oma-aloitteisen »hengenviljelyn» tärkeydestä. ³⁵ Heideggerin silmissä inhimillisen elämän merkitys on paljon perustavampi. Ihmisen elämän olemus, ihmiselle kaikkein ominaisin ja korkein elämisen tapa, on olla juuri se paikka, konteksti ja tila, jossa ja johon todellisuus ylipäättään voi vallita, toteutua ja tapahtua mielekkäänä ja merkityksellisenä. ³⁶ Tätä tarkoittaa *Olemisessa ja ajassa* käyttöön otettu avainsana *Dasein*, jonka voimme Heideggerin yhteydessä rohkeasti suomentaa »elämäksi», mutta vain, mikäli ymmärrämme elämällä painokkaassa mielessä juuri ihmisen elämää ja nimenomaan ihmiselle kaikkein ominaisinta elämää ja jätämme syrjään sanaan helposti kytkeytyvät biologis-fysiologiset miellelyhtymät. Suomen kielen »elämä» ei ole tarkka vastine sanoille *vita*, *vie*, *life* tai *Leben*, jonka Heidegger nimenomaisesti hylkää *Daseinin* synonyyminä. ³⁷ »Elämällä» on indoeurooppalaisista kielistä puuttuva suora etymologinen yhteys »olemiseen».

Dasein oli alun perin saksannettu muoto skolastiikan käsitteestä *existentia*. Se tarkoittaa siis alun perin yksinkertaisesti »olemassa-oloa» siinä mielessä kuin skolastinen metafysiikka sen ymmärsi: olevuutta itsenäisenä ja riippumattomana, pysyvänä läsnäolevuutena. *Existentia* on skolastiikan vastine sanalle *usia*. *Dasein*, kirjaimellisesti »siinä»-oleminen, »tässä»-oleminen, »paikalla»-oleminen, tarkoittaa siis alun perin olevuutta metafysiikan mielessä pysyvänä läsnäolevuutena. *Olemisessa ja ajassa* *Dasein* saa kuitenkin olennaisella tavalla muuttuneen merkityksen. *Da-sein* tarkoittaa nyt sen paikan, tilan, tai kontekstin (*Da*) itsensä olemista, jossa mikään voi ylipäättään olla paikalla tai läsnä. ³⁸ *Olemisen ja ajan* julkaistun osan keskeisenä tavoitteena on osoittaa, että ja millä tavoin ihmisen perimmäisenä olemuksena on olla se paikka, jossa todellisuus voi ylipäättään toteutua ja tapahtua, jossa mikään voi olla merkityksellisesti läsnä. Ihminen on todellisuuden paikka tai kohta, mutta ei aktiivisesti representoivana

ja konstituoivana subjektiivisuutena vaan pikemminkin »vastaanottimena», vaalijana, varjelijana, todellisuuden »paimenena»³⁹.

Ajatuksessa, ettei mielekäs todellisuus ole ajateltavissa ilman ihmistä – sielua, henkeä, tietoisuutta tai subjektiivisuutta – ei toki ole mitään uutta. Tunnemme ajatuksen klassisena idealismina, mutta se on itse asiassa vanhempaa perua kuin moderni idealismi–realismi-erottelu. Jo Aristoteles toteaa tutkielmassaan *Sielusta*, että »sielu on eräällä tapaa olevan kokonaisuus»⁴⁰. Sielu tai tietoisuus – jonka Aristoteles ymmärtää yksinkertaisesti elävän olennon elävyydeksi⁴¹ – on se paikka (*topos*), jossa asioiden merkityksellinen läsnäolo tai muoto (*eidos*) voi toteutua tajuttuna tai tiedostettuna.⁴² (Ei-persoonallinen) tajunta tai tietoisuus (*nūs*) on kuin »valo», joka tarjoaa läsnäoleville läsnäolon mahdollisuuden.⁴³ Tähän nähden uutta, tai pikemminkin radikaalia ja alkuperäistä, on Heideggerin kuvaus *tavasta*, jolla ihmisen elämä on todellisuuden tapahtumapaikkana.

Olemisen ja ajan julkaistun osan 2. jakson »Elämä [*Dasein*] ja ajallisuus» tavoitteena on osoittaa, että ja missä mielessä inhimillisen *Daseinin* olemisen tapana on ajallisuus (*Zeitlichkeit*). Elämän alkupe-
räinen ajallisuus on radikaalia ajallisuutta verrattuna tavanomaiseen esitykseen ajasta menneiden, läsnäolevien ja tulevien nykyhetkien sarjana⁴⁴, sillä elämän tapahtumisen dynamiikassa etusija on avoimilla tulevilla mahdollisuuksilla ja jo olleella elämällä, taustalla, josta omat mahdollisuudet ammennetaan.⁴⁵ Vasta tulevaisuus ja tausta mahdollistavat mielekkään nykyisyyden. Elämää näet eletään aina eteenpäin: elämässä on aina käynnissä jokin keskeneräinen projekti tai hanke, elämä suunnittelee koko ajan itseään hahmottelemalla omia avoimia mahdollisuuksiaan.⁴⁶ Omia, aitoja mahdollisuuksiaan se ei kuitenkaan tempaa tyhjistä vaan omista, konkreettisista ja tosiasiallisista historiallis-kulttuuris-yhteiskunnallis-taloudellisista lähtökohdistaan ja taustastaan; toisaalta tämä tausta saa kulloinkin merkityksensä vain suhteessa tarjoamiinsa mahdollisuuksiin, ei minään objektiivisena tosiasioiden sarjana. Vasta omaa, tosiasiallista taustaa ja siitä ammennettavia avoimia mahdollisuuksia, suunnitelmia ja hankkeita vasten saa elämässä eletty konkreettinen nykyhetki mielen – nykyisyys ymmärretään aina suhteessa ei-nykyiseen, vielä avoimeen ja jo

toteutuneeseen. *Eletty nykyisyys saa toisin sanoen aina mielekkyytensä itsensä ulkopuolelta, ei-nykyisestä.* Tätä elämän perustavaa rakennetta *Olemisessa ja ajan* ja muissa 1920-luvun teksteissä kutsutaan transsendenssiksi, ek-sistenssiksi ja ek-staattisuudeksi.⁴⁷ Näiden määreiden tarkoituksena on erottaa elämän ajallinen toteutumisen tapa metafysiikan perinteisestä olevuuden käsitteestä, *üsiasta*, pysyvästä läsnäolevuudesta, jota luonnehtivat nimenomaan itseidenttisyys, itse-riittoisuus ja immanenssi. Metafysiikassa korkein olevuuden ihanne, täydellisin *usia*, on Aristoteleen Jumala, joka on puhdasta ajatonta itseriittoisuutta: Jumalalla ei ole mitään suhdetta ulkopuolelleen vaan hän on itseään ajattelevaa ajattelua, täydellistä tietoista elämää, joka on suhteessa ainoastaan itseensä. *Olemisen ja ajan* jäsentämä ajallinen elämä sitä vastoin on olemuksellisesti »itsensä ulkopuolella»: se saa merkityksensä ja identiteettinsä vain ylittämällä, transsendoimalla itsensä kohti toiseutta ja poissaoloa. Elämän ajallinen olemisen tapa ei ole luonteeltaan *üsiaa*, pysyvää läsnäoloa. Elämä ei milloinkaan ole sellaisenaan kokonaan hallussa, vaan eläessämme elämäämme olemme kulloinkin vasta parhaillaan ottamassa sitä haltuun, ja tämä jää aina kesken. Elämä on *suhteellista* läsnäoloa, joka edellyttää *suhteellisen* poissaolon – Thomas Sheehanin sanoin elämän olemisen tapa on *presence-by-absence*, läsnäoloa poissaolon voimasta.⁴⁸

Heidegger ajattelee siis elämän, *Daseinin*, todellisuuden paikan, radikaalisti transsendenttina, ekstaattis-ajallisena eksistenssinä – äärellisenä kontekstina, joka muodostuu ja jäsenyy vain suhteessa ulkopuoleensa. *Olemisen ja ajan* I osan 3. jakson »Aika ja oleminen» oli määrä käsitellä tässä kontekstissa jäsenyvän merkityksellisen todellisuuden ajallisuutta (*Temporalität*) ylipäätään. Elämän kontekstissa muotoutuva todellisuus, maailma, vastaa rakenteeltaan elämän rakennetta: maailmassa kohtaamamme ovat saavat merkityksellisen läsnäolonsa ensisijaisesti suhteessa historiallis-kulttuurista käyttökontekstiaan vasten piirtyviin käyttömahdollisuuksiinsa.⁴⁹ Koko eletty ja elävä todellisuus – eikä muusta todellisuudesta ole mieltä puhua – on lähtökohtaisesti radikaalin ajallinen ja äärellinen; samalla tavoin kuin elämä kokonaisuutena jäsenyy mielekkäänä viime kädessä suhteessa kuolemaan, saa todellisuus kokonaisuutena mielekkyytensä vain

suhteessa ei-mihinkään, poissaoloon, epä-todellisuuteen. Siirtyminen »Aikaan ja olemiseen» – *koko* todellisuuden tarkastelemiseen ajallisenä, suhteellisen poissaolon kautta jäsentyvänä suhteellisena läsnäolona – olisi kuitenkin edellyttänyt kääntein (*Kehre*). Tämä käänne ei, toisin kuin usein väitetään, ole mikään Heideggerin ajattelussa tapahtuva mielipidemuutos vaan radikaali näkökulman vaihdos, johon *koko Oleminen ja aika* alusta pitäen tähtäsi. Se ei Heideggerin mukaan kuitenkaan ollut riittävällä tavalla toteutettavissa *Olemisen ja ajan* käytännöllä kielellä, ja siksi tuo 3. jakso jäi julkaisematta, jopa sen valmis käsikirjoitus ilmeisesti hävitettiin.⁵⁰ Heideggerin koko myöhempi ajattelu voidaankin nähdä sarjana yrityksiä toteuttaa tämä käänne ja ajatella elämän ja todellisuuden rakenteellinen yhteenkuuluvuus, eletyn todellisuuden radikaali ajallisuus ja äärellisyys, yhä uusien kielellisten ilmaisutapojen ja lähestymisväylien kautta.

Yhteenvetona voimme todeta, että Heideggerin käytössä sanan *Dasein* sisältä löytyy sama kaksinaisuus kuin suomen kielen olla-verbistä. Toisaalta se tarkoittaa »olemassaoloa» metafysiikan tarkoittamassa mielessä: pysyvää läsnäolevuutta, hallussa ja saatavilla olemista, omaisuutta. *Olemisessa ja ajassa Dasein* radikalisoidaan tarkoittamaan »olemassaolon» edellyttämää taustaa, »elämää», todellisuuden paikkaa, kontekstia tai kohtaa – dynaamista ja ajallista horisonttia, jonka puutteissa mitään voidaan kohdata merkityksellisesti läsnäolevana tai todellisena. *Üsian*, »omaisuuden» metafysiikka on välttämättä jättänyt tämän taustan ajattelematta, sillä »elämä», *Dasein*, on juuri se, mitä ei voida ottaa haltuun, omaksua, objektivoida, varmistaa pysyvään ja kokonaiseen läsnäoloon. »Elämä» todellisuuden tapahtumapaikkana on ajallisen rakenteensa ansiosta olemuksellisesti epävarma, keskenäinen ja puutteellinen, aina vielä tapahtumassa, aina vielä tulossa joksikin, aina vielä osittain mahdollinen eikä koskaan täysin toteutunut. Tämän vuoksi elämän piirissä avautuva lähtökohtainen, mielekäs ja eletty läsnäolo on pohjimmiltaan vain äärellistä, suhteellista läsnäoloa, joka tulee mielekkääksi ainoastaan suhteessa puutteeseen, poissaoloon, toiseuteen, eroon, ei-mihinkään (*das Nichts*). Elämän alkuperäisin suhde todellisuuteen ei ole sen omistaminen, varastoiminen tai täysimääräinen ja kokonaisvaltainen haltuunotto vaan pikemminkin

sen ottaminen vastaan äärellisenä, ajallisena lahjana tai lainana. Heideggerin 1930-luvulla luonnosteleman »toisen pääteoksen» *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* viimekätisenä aiheena on nimenomaan *Ereignis* – todellisuuden hetkellinen, ajallinen ja äärellinen tapahtuminen, jossa todellisuus ottaa ihmisen omakseen, »vastaanottimekseen», jossa ihminen vastaanottaen omaksuu tilapäisesti todellisuuden lahjan ja saavuttaa näin samalla omimman toteutumisensa tavan, niin sanotusti *tulee omilleen*.

Länsimainen metafysiikka ei ole kyennyt avautumaan elämän alkuperäiselle tapahtumisen tavalle vaan on yrittänyt ottaa elämän haltuun asettamalla sen ihanteeksi Aristoteleen Jumalan aukottoman ja täydellisen läsnäolon ja läpinäkyvyyden itselleen. Nietzschen visio yli-ihmisestä kurottaa kohti tätä olemista, todellisuuden ja elämän ehdotonta herruutta, ja on samalla ajattelun avaus totaalisen nihilismin aikakauteen, jossa todellisuus ja elämä itse ovat tieteellis-teknologisesti hallinnoitua homogeenista raaka-ainetta. Tämä nihilismi on suurin vaara siksi, että se kieltää, mitätöi ja sulkee pois juuri sen ulottuvuuden, johon inhimillinen elämä on perustavassa suhteessa ja jonka voimasta todellisuuden eletty mielekkyys voi tapahtua: ajallistilallisen poissaolon ja etäisyyden muodostaman haltuun ottamattoman, hallintaa pakenevan ulottuvuuden – ei-minkään, pyhän, toiseuden, ylevän.⁵¹ Tällöin ainoa toivo filosofialle, jonka korkein eettinen velvoite on uskollisuus elämälle ja todellisuudelle, on toivo länsimaisen filosofian uudesta aloituksesta, uudesta hermistymisestä elämän ja todellisuuden alkuperäiselle ajalliselle tapahtumiselle yhteenkuuluvuudessaan olennaisesti keskeneräisinä ja puutteellisinä. Tämän uuden avauksen pohjustaminen ja sen varovainen valmistelu oli Martin Heideggerin elämäntyö.

Viitteet

1. Tästä ks. Itkonen & Kulonen ym. (toim.) 1976, hakusanat »elämä» (osa 1, 103), »elää» (osa 1, 103–104), »olla» (osa 2, 264), »oma» (osa 2, 265), Häkkinen 1990, 196–197 ja Papp & Jakab 1985, 811, 817–818.
2. *Met.* IV, 1, 1003a21–22.
3. *kai dē kai to palai te kai nyn kai aei zētūmenon kai aei aporūmenon, ti to on, tūto esti tis hē ūsia* (*Met.* VII, 1, 1028b2–4). Kaikki lainaukset ovat itse suomentamiani.
4. »Olevuus» – vrt. Heideggerin *Seiendheit* (GA 31, 45–51).
5. Vrt. esim. Aristofanes, *Naisten kansankokous*, 729 ja Platon, *Lait* III, 697b5–6. Liddell & Scott, *Greek-English Lexicon*, antaa *ūsian* ensimmäisenä merkityksenä »that which is one's own, one's substance, property», toissijaisena »being, existence» ja kolmantena »being, essence, nature of a thing».
6. Ks. esim. GA 18, 21–35; GA 31, 40–55.
7. Ks. et. *N II*, 363–373.
8. Vrt. *Cat.*, 5.
9. Ks. et. *Met.* IX, 8, 1050a21–23, b2–3.
10. *Met.* IX, 10, 1051a34–b2. W. D. Ross kyseenalaistaa sanat *kyriōtata on*, »kaikkein varsinaisimmin oleva», ja ne puuttuvat mm. *Metafysiikan* suomennoksesta kokonaan.
11. Ks. *Met.* IX, 10, 1051b17–1052a11.
12. Ks. *Met.* IV, 3, 1005b18–34.
13. Jumalasta ks. et. *Met.* XII, 6, 7, 9. Vrt. Hegelin huomiot Aristoteleen Jumalasta: »Jumala on puhdasta aktiviteettia [*Tätigkeit*]: se, joka on itsessään ja itselleen. Hän ei tarvitse materiaa – korkeampaa idealismia ei ole. [...] *nūs* ajattelee vain itseään, koska on itse kaikkein parhain. Se on ajatuksen ajatus, ajatuksen ajattelimista; tässä tulee esiin subjektiivisen ja objektiivisen ykseys, ja juuri tämä on parhainta. Absoluuttinen ja viimekätinen päämäärä, itseään ajatteleva *nūs* – juuri tämä on hyvää; tämä on yksinomaan itsensä luona ja itsensä tähden. Tämä on siten Aristoteleen metafysiikan korkein huippu, spekulatiivisinta, mitä olla saat-
taa.» (Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, II, 158, 219.)
14. Onto-teo-logiikka, ks. et. *ID*, 31–67.
15. Ks. et. *De int.*, 4.
16. Sanan »metafysiikka» tulkinta, ks. et. GA 29/30, 56–69.

17. *Fysiksen* perusmerkityksen tulkinta, ks. GA 29/30, 38–39; EM, 10–13, 54.
18. *Lēthē*, ks. et. GA 54, 104–193.
19. Suomen kielen sanan »todellisuus» ja siitä johdetun verbin »todellistuminen» filosofista voimaa on aikaisemmin hyödyntänyt erityisesti Juha Himanka (2002).
20. *Fysiksestä* Aristoteleella, ks. WM, 239–301.
21. Tästä ks. et. GA 45, 108–150.
22. Ilmauksella »olemisen historia» on erityisen keskeinen asema Heideggerin 1930-luvun »toisessa pääteoksessa» *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (GA 65), joka julkaistiin vasta 1989.
23. Olemisen historian »epookit», ks. ZSD, 9.
24. Ks. Tuomas Akvinolainen, *Summa theologiae*, I, q. 2, art. 3; q. 3, art. 3–7. Vrt. GA 17, 187–194; Q III–IV, 399.
25. Ks. Tuomas Akvinolainen, *De veritate*, q. I, art. 1. Vrt. GA 17, 162–187; SZ, 214 (suom. 266).
26. Ks. GA 17, 109–246.
27. Ks. et. HW, 209–267.
28. Ks. et. HW, 75–88 (suom. 9–23); VA, 9–40 (suom. 41–66).
29. Hegelistä, ks. GA 31, 109–112; GA 32; VA, 72; HW, 115–208; WM, 427–444.
30. Nietzsche, nihilismi ja vallantahto, ks. et. N I, 33–63, 438–445, 585–594; N II, 23–361; VA, 77–80, 83–87; HW, 209–267.
31. Ks. TK, 37–47; VA, 9–40 (suom. 76–77), 82–95.
32. Ks. VA, 20–22, 28–40 (suom. 35, 37–40), 57.
33. Ks. TK, 37–47; VA, 30–40 (suom. 37–40); vrt. GA 16, 672 (suom. 12–13), 706–707.
34. Heidegger humanismista, ks. WM, 313–364.
35. Ks. WM, 319–322 (suom. 57–61).
36. Ks. WM, 323–327, 336–364 (suom. 62–66, 76–107).
37. *Dasein* ja *Leben*, ks. et. SZ, § 10.
38. Ks. WM, 325–326 (suom. 64–66).
39. Ks. WM, 331 (suom. 70).
40. *hē psychē ta onta pōs esti panta* (*De an.* III, 8, 431b21).
41. *De an.* II, 1, 412a19–22.
42. Ks. *De an.* III, 4, 429a27–29. Vrt. Sheehan 1995, 275–276.
43. *De an.* III, 5.

44. Ks. SZ, § 81.
45. Ks. et. SZ, § 65.
46. Eletyn mielekkyyden luonteesta »luonnoksena», »projektina», »aikomuksena» tai »suunnitelmana» (*Entwurf*), ks. et. SZ, § 31.
47. Ks. SZ, §§ 65, 68, 69, 79.
48. Ks. Sheehan 1979, 629; 1983a, 307; 1983b, 149; 1992, 30–31.
49. Ks. SZ, §§ 15–18. Viitteitä siitä, mitä 3. jakso »Aika ja oleminen» olisi pitänyt sisällään, löytyy vuoden 1927 luentosarjasta (GA 24, 389–469).
50. Ks. WM, 327–328 (suom. 66–67). Vrt. et. Sheehan 1992; 2001.
51. Nihilismistä, ks. myös Sheehan 2002.

Lähteet

- ARISTOFANES (ARISTOPHANES) (1951), *Ecclesiazusae*. Teoksessa *Aristophanis Comoediae, Tomus II*. Recognoverunt brevique adnotatione critica instruxerunt F. W. Hall, W. M. Geldart. (Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis.) Oxford University Press, Oxonii. Suom. *Naisten kansankokous*. Teoksessa *Aristofanes III*. Suomentanut Aulis Rissanen. s. l., 1972.
- ARISTOTELES (1949), *Categoriae et Liber de interpretatione* [Cat., De int.]. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit L. Minio-Paluello. (Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis.) Oxford University Press, Oxonii. Suom. *Kategoriat, Tulkinnasta*. Suomentanut ja selitykset laatinut Lauri Carlson. Teokset, I. Gaudeamus, Helsinki 1994.
- ARISTOTELES (1956), *De anima* [De an.]. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit W. D. Ross. (Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis.) Oxford University Press, Oxonii.
- ARISTOTELES (1997), *Aristotle's Metaphysics, Vol. I–II* [Met.]. A revised text with introduction and commentary by W. D. Ross. Oxford University Press, Oxford 1997. Suom. *Metafyysiikka*. Suomentaneet Tuija Jatakari, Kati Näätsaari, Petri Pohjanlehto, selitykset laatinut Simo Knuuttila. Teokset, VI. Gaudeamus, Helsinki 1990.
- FLØISTAD, GUTTORM (toim.) (1983), *Contemporary Philosophy: A New Survey, Volume 4: Philosophy of Mind*. M. Nijhoff, Den Haag.

- HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH (1986), *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, II.* (Werke, 19. / Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft, 619.) Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- HIMANKA, JUHA (2002), *Se ei sittenkään pyöri: Jobdatus mannermaiseen filosofiaan.* Tammi, Helsinki.
- HÄKKINEN, KAISA (1990), *Mistä sanat tulevat: Suomalaista etymologiaa.* (Tietolipas, 117.) Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki.
- ITKONEN, ERKKI & KULONEN, ULLA-MAIJA ym. (toim.) (1992–2000), *Suomen sanojen alkuperä: Etymologinen sanakirja, osat 1–3.* (Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran toimituksia, 556.) Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki.
- LIDDELL & SCOTT (2000), *An Intermediate Greek-English Lexicon* [1889]. Founded upon the 7th edition of Liddell and Scott's Greek-English Lexicon. Oxford University Press, Oxford.
- MACANN, CHRISTOPHER (toim.) (1992), *Heidegger: Critical Assessments, Volume 1: Philosophy.* Routledge, London.
- PAPP, ISTVÁN & JAKAB, LÁSZLÓ (1985), *Magyar–finn szótár.* Akadémiai Kiadó, Budapest.
- PETTIGREW, DAVID & RAFFOUL, FRANÇOIS (toim.) (2002), *Heidegger and Practical Philosophy.* (SUNY Series in Contemporary Continental Philosophy.) State University of New York Press, Albany.
- PLATON (PLATO) (1952), *Leges.* Teoksessa *Platonis opera, Tomus V* [1907]. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet. (Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis.) Oxford University Press, Oxonii. Suom. *Lait.* Suomentaneet Marja Itkonen-Kaila, Holger Thesleff, Tuomas Anhava, A. M. Anttila. (Teokset, VI.) Otava, Helsinki 1999.
- POLT, RICHARD & FRIED, GREGORY (toim.) (2001), *A Companion to Heidegger's Introduction to Metaphysics.* Yale University Press, New Haven.
- SHEEHAN, THOMAS (1979), Heidegger's Topic: Excess, Recess, Access. *Tijdschrift voor Filosofie* 41 (4), 615–635.
- SHEEHAN, THOMAS (1983a), Heidegger's philosophy of mind. Teoksessa *Floistad* (toim.) 1983, 287–318.
- SHEEHAN, THOMAS (1983b), On the way to *Ereignis*: Heidegger's Interpretation of *Physis*. Teoksessa Silverman & Sallis & Seebohm (toim.) 1983, 131–164.
- SHEEHAN, THOMAS (1992), Time and Being, 1925–7. Teoksessa Macann (toim.) 1992, 29–67.

- SHEEHAN, THOMAS (1995), How (Not) To Read Heidegger. *American Catholic Philosophical Quarterly* 69 (2), 275–294.
- SHEEHAN, THOMAS (2001), *Kehre and Ereignis: A Prolegomenon to Introduction to Metaphysics*. Teoksessa Polt & Fried (toim.) 2001, 3–16, 263–274.
- SHEEHAN, THOMAS (2002), Nihilism and its Discontents. Teoksessa Pettigrew & Raffoul (toim.) 2002, 275–300.
- SILVERMAN, HUGH J. & SALLIS, JOHN & SEEBOHM, THOMAS M. (toim.) (1983), *Continental Philosophy in America*. Duquesne University Press, Pittsburgh.
- TUOMAS AKVINOLAINEN (THOMAS AQUINAS, SANCTUS) (1948), *Summa theologiae, I.* (Opera omnia, I.) Musurgia, New York. Suom. *Summa theologiae*. Valikoiden suomentanut J.-P. Rentto. Gaudeamus, Helsinki 2002.
- TUOMAS AKVINOLAINEN (THOMAS AQUINAS, SANCTUS) (1949), *Quaestiones disputatae cum quolibetis, Volumen Secundum*. (Opera omnia, IX.) Musurgia, New York.

Pajari Räsänen

TIESSÄÄNOLO PAIKALLAOLON TAPANA

»Kielikuvan» tällä puolen

Martin Heideggerin nuiva suhtautuminen *metaforan* käsitteeseen tunnetaan varsin hyvin.¹ Ottaakseni esimerkin Hölderlinin hymnejä käsitteleviltä luennoilta: Heidegger luonnehtii metaforaa »runous-opilliseksi yleisavaimeksi [...] joka ei avaa meille ainoatakaan ovea eikä missään kohdin vapautta meitä mistään»². Useissa yhteyksissä Heidegger pyrkii osoittamaan, ettei metafora ole omiaan sen enempää runouden kuin filosofisten käsitteidenkään ymmärtämiseen. Vuonna 2002 julkaistussa *Gesamtausgaben* niteessä 18, otsikoltaan *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* (Marburgin luentoja kesälukukaudelta 1924), muuan Aristoteleen *Metafysiikan* luku (V, 16) saa kuitenkin erityiskohtelun: sekä tuossa luvussa itsessään että Heideggerin luenassa tuosta lyhyehköstä tekstistä verbille *metaferein* lankeaa yllättävä »metodinen» tehtävä. Toisaalta tietty Aristoteleen tuossa luvussa mainitsema »metafora» ansaitsee erityisen huomion, myös suhteessa *Olemiseen ja aikaan* (1927).

Kun Heidegger luennoi »aristoteelisen filosofian peruskäsitteistä», hän luettelee heti alkuun ne kolmekymmentä käsitettä, joiden pitkälti doksografisesta määrittelystä *Metafysiikan* V kirja koostuu (kyse ei kuitenkaan ole *kaikista* vaan *tietyistä* peruskäsitteistä, kuten hän painottaa; metaforan käsite ei kuulu näihin, vaikka

sillä on oma tehtävänsä joissakin V kirjan luvuissa).³ Kukin näistä luvuista keskittyy johonkin kreikkalaisen ajattelun peruskäsitteeseen ja näiden käsitteiden moniin merkityksiin, joille Aristoteles pyrkii usein osoittamaan tietyn, näille useille puhetavoille määrätyllä tavalla yhteisen tai perustavan perusmerkityksen. Luvun 16 aiheena on sana *teleion*. Tuon ilmauksen kääntämiseen ja kommentointiin omistetaan oma erityinen pykälänsä (§ 11) Heideggerin luentoihin perustuvassa tekstissä. Heideggerin mukaan »keskustelu *teleionista* antaa meille perustan jolta lähestyä *Aristoteleen olemisopin peruskäsitettä, entelekheiaa*.»⁴ Tähän palataan vasta aivan kirjan lopulla (§ 26), jolloin tämä (eräs) peruskäsitteiden peruskäsite kääntyy olemisen tavaksi nimeltään *Sich-im-Fertigsein-Halten*, »pysyttäytymisen valmiinaolemisessa». Mutta vasta *Olemisessa ja ajassa*, siis kolme vuotta näiden luentojen jälkeen, tuo erityiskohtelu saa ikään kuin lopullisen selityksensä varsinaisen Aristoteles-luennan ulkopuolella, epäsuoralla tavalla kylläkin.

Keskityn nyt tuohon pykälään 11 niiltä osin kuin se nähtävästi liittyy tähän metaforaproblematiikkaan, jossa itse *metafora* ei kuitenkaan ole keskiössä. Nostankin nyt esiin vain ne kaksi tekstikohtaa, jotka ovat tämän aiheen kannalta erityisen huomionarvoisia. Näitä muutamalle sivulle jakautuvia otteita onkin syytä seurata yksityiskohtaisesti, jotta *metaferein*-verbiä koskevat näennäiset »sivuhuomautukset» voitaisiin nähdä oikean yhteytensä koko laajuudessa, joka ei kuitenkaan paljastu vielä näiden Aristoteles-luentojen puitteissa. Luku koskee sanan *teleion* eri merkityksiä. Tämä *teleion* vastaa jotakuinkin suomen sanoja »valmis» (*fertig*), »täydellinen» tai »loppuunsaatettu» (*vollendet*); Heideggerin mukaan se tarkoittaa ensinnäkin jotakin valmista, valmiinaolevaa, ja toiseksi tämän valmiinaolevan olemisen tapaa eli valmiina olemista. *Teleion* on jotakin mikä on saavuttanut rajansa: *telos* on Heideggerin mukaan *raja* eikä niinkään ensisijaisesti *päämäärä* missään teleologisessa mielessä.

Seuraan valikoiden ja suomentaen Heideggerin tekstiä, joka on puolestaan pitkälti Aristoteleen tekstin tulkitsevaa käännöstä. Valmiiksi tai täydelliseksi sanotaan muun muassa sitä, millä ei ole

oman olemismahdollisuutensa hallinnan piirissä [...] enää mitään ylä- ja ulkopuolista [olemismahdollisuutta]. Puhumme valmiista lääkäristä ja valmiista huilunsoittajasta. Lääkäri ja huilunsoittaja ovat valmiita silloin kun he eivät jää missään suhteessa jälkeen [tuosta toteutumisen mahdollisuudesta] siihen nähden, miten heille ominainen omaa olemista koskeva hallinta on läsnä [*da ist*].⁵

Mitään *hyperbolista* mahdollisuutta vielä parempaan ei siis jää ikään kuin leijumaan valmiin huilunsoittajan tuolle puolen suhteessa tälle kuuluvaan olemismahdollisuuteen (*mē ekhon hyperbolēn pros to genos*).

Tässä mielessä me kuitenkin kutsumme myös sykofanttia (ilmiantajaa) tai varasta täydelliseksi [*vollendet, teleion*] sillä tavoin, että me siirrämme {*teleion*-termillä} tarkoitetun tarkoitamisen tavan, *metaferontes* [eli »metaforisesti» siirtäen], merkitsemään myös kehnoa – mitä ilmeisimminhän me nimitämme heitä myös hyväksi, me esimerkiksi kutsumme jotakuta hyväksi varkaaksi tai hyväksi ilmiantajaksi [...].⁶

Tämän käännöksen kohdetekstissä verbi *metaferein* esiintyy ensimmäisen kerran *Metafyysiikan* V kirjan 16. luvussa. Hermann Bonitzin käännöksen ja muiden standardikäännösten pohjalta sanan *teleion*, joka tässä kääntyy sujuvimmin »täydelliseksi», varsinainen merkitys näyttäisi yksinkertaisesti kytkeytyvän »hyvään» arvona tai moraali-käsitteenä. Heideggerin analyysi kuitenkin osoittaa, ettei asia ole näin yksioikoinen. Kun puhutaan hyvästä varkaasta, »ei suinkaan tarkoitetta», kuten Heidegger täsmentää, »että hän on hyvä ihminen, vaan täydellinen varas tarkoittaa sellaista, joka on olemisessaan saavuttanut oman oikean olemismahdollisuutensa, vienyt tämän mahdollisuuden aina loppuunsa, ääreensä asti».⁷ Seuraavaksi Heidegger lupaa puhua jostakin mitä hän kutsuu peräti nimellä *die Methode der Übertragung*: tälle ilmaukselle ei tunnu oikein löytyvän suomalaista vastinetta, koska meillä ei, toisin kuin saksassa, ole kreikan verbiä *metaferein* vastaavaa sanaa. Mikään »kielikuvailu» tai »vertauskuvailu» ei tule kysymykseen, sillä kieli- tai mielikuvista tässä ei ole kysymys, ei myöskään mistään »yli kantamisesta» sikäli kuin prepositio *meta* viittaa tässä

vähintään yhtä lailla prepositioon *mit* eli »myötä» kuin tuohon »yli»-sanaan. »Myötä-siirtäminen» voisi olla lähempänä sitä merkitystä, jonka kreikan ja saksan verbit tässä yhteydessä saavat. Tämä sana on kuitenkin teennäinen siinä missä *übertragen* on tavanomainen ja luonteva. On tärkeää panna merkilte, että tässä viitataan Heideggerin maitsemaan »metodiin» enkä niinkään metaforan tavanomaiseen spontaaniin käyttöön, niinpä mikään metafora-sanan avulla muodostettu ilmaus ei oikein sovi käännökseksi. Aristoteles ei tässä yhteydessä tosiaankaan ensisijaisessa mielessä *käytä* metaforaa vaan *mainitsee* valitsevan metaforisen puhettavan, tematisoi tavan käyttää metaforaa tai tavan soveltaa sanoja metaforisesti.

Ottaen huomioon suomennospulman, miksi en siis vetoaisi stadin slangiin ja puhuisi *medassa föraamisesta* tai lyhyemmin *meda-föraamisesta*?⁸ Olkoon *metaferein* eli *Übertragen* siis *meda-föraamista*. Sanallisesti »myötä-siirtäessämme», *meda-föratessa* (*in einem Übertragen des Sprechens*) me

otamme lähimmästä ja alkuperäisestä puhettavasta [*Ansprechen*], lähimmästä ja alkuperäisestä *teleion*-sanan merkityksestä vielä *mukaan* (*meta*) erään merkityksen ja siirrämme sen uudelle puheena olevalle asialle. Tässä siirrossa [*Übertrag*], jossa otamme mukaan tietyn merkityksen, tulee mukaan otettu nimenomaan nähtäväksi. Ja siinä tulee nähtäväksi [kun siis nähtäväksi tulee se merkitys, jonka »siirrämme mukana», »kannamme myötä», kun puhumme metaforisesti] se, mitä me siinä perusmerkityksessä, josta me [tuon sivumerkityksen] mukaan otimme, jo tarkoitimme.⁹

Tässä on huomattava nämä kaksi pikku sanaa, *mit* ja *schon* eli »myötä» tai »mukaan» ja »jo». *Metaferein* eli *Übertragen* on siis tässä tapauksessa tuollaisen myötätarkoitettun tuomista esiin. Missään muualla en ole huomannut Heideggerin yhtä suoranaisesti käsittelevän metaforan käsitettä nimenomaan *aristoteelisena* käsitteenä, vieläpä ainakin ensi näkemältä myönteisessä tai neutraalissa sävyssä. Tämä *mitnehmen* (ja ilmiselvästi voimme sanoa myös: *mitmeinen*, *mitbedeuten*, siis »ottaa mukaan [merkitys]», »myötätarkoittaa»), koko tämä *mit-* eli »myötä»-rakenne antaa olettaa, että kysymys saattaakin olla enemmän

tai vähemmän perustavanlaatuisesta »metodista», ottaen huomioon muun muassa sen, miten tärkeä asema tällä *mit*-prepositiolla ja samankaltaisella »myötä-merkitysten» paljastamisella oli luennoilla jo aiemmin puhuttaessa *usia*-termin genealogiasta (§ 7). *Usia*-sanan filosofinen, terminologinen käyttö ei nimittäin suinkaan ole mikään metaforinen johdannainen sanan arkikäytöstä (mm. merkityksessä »kiinteä omaisuus»), vaan tuo nähtäväksi sen, mitä *myös* tarkoitettiin, »myötätarkoitettiin» puhuttaessa hallittavasta, käytettävissä olevasta omaisuudesta termillä, joka kielipöydästä kääntyy »olevuudeksi» (lat. *essentia*, Heideggerilla *Seinsheit* ja myöhemmin *Seiendheit*, »länäolosta» puhumattakaan), näillä luennoilla myös sanalla *Da-sein*. Tematisoimattoman mutta myötätarkoitettun tematisoiminen näyttää olevan pitkälti juuri sitä, minkä Heidegger määrittelee fenomenologian metodiksi *Olemisen ja ajan* metodipykälässä § 7.

Aristoteleen tekstissä täytyy edetä vain pari riviä päästäkseen toiseen metaforaesimerkkien tyyppiin:

Edelleen *teleion* on olemista lopullisuuden tapaan [*im Wie des Fertigseins*] – oleva, jossa sellaisenaan on vakaasti [*ernsthaft* – kreikan *spûdaion*, »vakaa» tai »vakava»] esillä sen lopullisuus. Ja niinpä sellaista olevaa kutsutaan nimellä *teleion*, lopun saavuttamisen kannalta, lopullisuuden mielessä. Näin ollen me sitten, kun *telos* tosiaan kuuluu äärimmäisiin asioihin, siirrämme tämän tarkoittamisen tavan myös kehtoon. Me puhumme täydellisestä hävityksestä silloin kun tuhosta ei mitään puutu, vaan se on mennyt äärimmäisyyksiin, kun jokin on kokonaan, täysin tuhoutunut. [...] Näin ollen myös kuolemaa kutsutaan metaforisessa mielessä täyttymykseksi [*Vollendung*; Aristoteleella tässä tosiaan *telos*, ei *teleion*], sillä se muodostaa elämän toteutuman.¹⁰

Heidegger selittää: »Metafora [*Übertragung*] perustuu tässä siihen, että kuolemalla on äärimmäisen asian leima, *teleutē* on *telos*.»¹¹ Heidegger vielä varoittaa samastamasta *telosta* mihinkään teleologiseen päämäärän käsitteeseen (*Ziel*, *Zweck*) tai päättelemästä, että Aristoteleella olisi jonkinlainen teleologinen maailmankatsomus. Sen sijaan *telosta* suorasanaisesti luonnehditaan sanoilla *tōn eskhatōn ti*, »eräs äärimmäisistä», eli *telosta* luonnehtii sen kuulumisen »äärimmäisiin,

äärimmäisyyksiin», ja ensisijainen perusmääritelmä sille on »loppuna-oleminen» (*Ende-Sein*).

Mitä *meda-föraaminen* sitten näissä tapauksissa paljastaa? Se paljastaa ensinnäkin sen, mitä me *myös* tarkoitimme puhuessamme täydellisestä, hyvästä lääkäristä, mitä me kenties huomaamattamme *myötätarkoitimme*. Tässä »täydellisyydessä» tai »hyvyydessä» ei nimittäin ole kyse mistään moraalisesta arvosta, moraalisisista hyveistä, »vaan tässä *teleioksessa* piilee loppuunsa saattaminen», kuten Heidegger sanoo. »*Metaferein* tekee näkyväksi sen, mitä sanalla *teleion* todella tarkoitetaan, missä mielessä lääkäri on *agathos* [hyvä] ja myös varas on *agathos* [hyvä] varkaan ominaisuudessa, toisessa mielessä *kakos* [paha, huono].»¹² *Metaferein* siis tekee näkyväksi termin *teleion* varsinaisen merkityksen! Heidegger jatkaa: »Ei ole sattumaa, että Aristoteles, eikä ainoastaan tässä, vaan kokonaisessa analyysien sarjassa aina uudelleen saattaa aiheiden käsittelyt päätökseen tällä tavoin, tavalla joka on *metaferein*.»¹³ Metodinen *meda-föraaminen* ei siis tosiaankaan ole metaforista tavanomaisessa mielessä, ainakaan analyysin tällä tasolla.¹⁴ Pian tekstissä seuraa kohta, jossa Heideggerin mukaan tulee ensi kertaa varsinaisesti ilmi, missä mielessä *teleion* on tietty olemispiirre (*ein Seinscharakter*). Puhutaan »täydellisestä tuhosta» (*teleiōs eφtharthai*) ja lisäksi kuolemasta (*teleutē*) puhutaan loppuna (*telos*). Mitä tässä *meda-föraamisessa* tulee nähtäväksi? kysyy Heidegger. »Sanomme ihmisestä [kuolleesta]: »Hän on täysin valmis [...].»¹⁵ Tässä mielessä, tässä tapauksessa »olla valmis» tarkoittaa – sanonpa tämän ensin saksaksi: *Fertigsein ist Aus-dem-Dasein-Wegsein* – eli: olla sijoiltaan, olla poissa paikoiltaan (erityisesti sikäli kuin *Dasein* on »paikallaolemista»). Heidegger kysyy nyt toistamiseen:

Mikä on siirtämisen mieli [*der Sinn der Übertragung*] [missä mielessä se tapahtuu tai minkä tähden, mikä on sen merkitys] silloin, kun *teleutēta* luonnehditaan *telokseksi*? Kuoleman myötä elämä on lopussa, kuolema saattaa elämän loppuunsa [tekee siitä valmiin, täyttää elämän, *macht das Leben fertig*] siten, että se ottaa olemisen pois paikasta [tai: paikaltaan, sijoiltaan, *aus dem Da wegnimmt*], [jolloin] elämä katoaa. Tämän metaforan kautta *teleion*, *telos* osoittautuu paikallaolon piirteeksi [*als ein Daseinscharakter*], sikäli kuin to

telos, *teleion* luonnehtivat sellaista paikallaoloa [*Dasein*], jota me luonnehdimme ei-enää-siinäoloksi, poissaoloksi [tiessäänoloksi, *Wegsein*]. *Tiessäänolo on eräs paikallaolon erityinen muoto*. Tässä teloksen ja *teleionin* metaforisessa siirrossa kuolemaan [siis sen tarkoittamisen tavan, joka on kyseessä kun yleensä puhumme »valmiista, täydellisestä», siirtämisessä tai »meda-föraamisessa» merkitsemään kuolemaa] tulee esiin *teleionin* merkittävä funktio, [joka on:] olla paikallaolon piirre katoamisen erityisessä mahdollisuudessa.¹⁶

Meda-föraamisen myötä siis paljastuu *teleionin* erityinen, merkittävä tehtävä, funktio: merkitä paikallaolon luonne omassa katoamisen mahdollisuudessaan.

Tämä *teleionin* rajaluonne olemisen määrittäksenä tulee selväksi uudessa metaforassa: kuolema paikallaolon tapana, ei-enää-paikallaolo, tiessäänolo, *apūsia*. Ei-enää-paikalla luonnehtii paikkaa, sikäli kuin *teleutēta* [kuolemaa] kutsutaan *telokseksi* [lopuksi], jolloin on kuitenkin kyseessä metafora [*Übertragung*].¹⁷

On pantava merkille tuo sana» kuitenkin:, mutta: kun puhumme kuolemasta loppuna, loppuunsa saattamisena, emme enää puhukaan *varsinaisessa mielessä* vaan metaforisesti. »Tällä tarkoitetaan sitä», sanoo Heidegger,

että kun kuolemaa näin kutsutaan *telokseksi*, on teloksen ja *teleionin* varsinaisen merkitys tiettyssä mielessä joutunut hukkaan, sikäli kuin *teloksella* tarkoitetaan sellaista loppua, että tämä loppu ei anna asianosaisen yksinkertaisesti hävitä, ei ota sitä pois paikalta [*es nicht aus dem Da wegnimmt*], vaan pitää sitä paikalla [*im Da hält*], määrittää sitä sen omassa, varsinaisessa paikassa [määrää sille sen oman paikan, rajaa sen omaan paikkaansa]. *Telos* tarkoittaa siis alun perin: olla lopussa siten, että tämä loppu muodostaa varsinaisen [oman] paikan, määrätä [tai määrittää, rajata] oleva varsinaisesti [ajallisessa] läsnäolossaan [nykyisyydessään; *Gegenwärtigkeit*]. Kun tämä on teloksen perusmerkitys, voidaan metaforisessa mielessä puhua *teloksesta* kuoleman merkityksessä.¹⁸

Heidegger toteaa painokkaasti, että ei-olemista tai ei-paikallaoloa voidaan tulkita vasta silloin, kun paikallaolo, *Dasein*, itse on jo tulkittu täysin positiivisessa mielessä.

Tiessäänolo on paikallaolon äärimmäinen tapa, ja olemisen tulkinta tulee sysätyksi takaisin kohti paikan [*Da*] tulkintaa. [...] Täydellinen [loppunsa, rajansa täysin saavuttanut, *vollendeter*] viulisti on omassa varsinaisessa olemisessaan oman täydellisyytensä [lopullisuutensa, rajansa saavuttamisen] ansiosta.¹⁹

Tässä mielessä puhe kuolemasta elämän täyttymyksenä oudoksuttaa ja vaikuttaa pelkästään metaforiselta puheelta. Kuolema poissaolona, tiessäänolona *ei* siis pitele, säilytä, määritä paikallaolevaa paikallaan, paikassaan, sille määrättyssä paikassaan, paikkaansa, nykyisyydessään; se *ei* siis täytä »lopullisuuden», »lopun» tunnusmerkkiä, sikäli kuin me tarkoitamme lopulla sitä mitä *telos* Aristoteleen kreikassa tarkoittaa. Puhua kuolemasta loppuna tai rajana, *teloksena*, on Aristoteleelle pelkästään metaforista puhetta.

Näyttäisi siltä, että juuri tämän metaforan (sikäli kuin se on pelkkä metafora) kimppuun Heidegger *Olemisessa ja ajassa* käy. Aristoteleen mainitsema »metafora», jonka mukaan kuolema on elämän »raja» siinä erityisessä mielessä, jonka Aristoteles sanalle *telos* vallitsevan kielenkäytön pohjalta määrittää, on riittämätön, mutta kenties se juuri kaikessa riittämättömyydessään, kaikessa väitetyssä metaforisuudessaan sysää Heideggerin »takaisin kohti paikan [*Da*] tulkintaa» sikäli kuin tuo paikka kuuluu nimenomaan inhimilliselle *Daseinille*. Niinpä *Olemisessa ja ajassa* kuolema paikallaolon rajana saa uuden paikan *paikallaolon sisällä* eikä enää sen ulkopuolella; metafora kääntyy tavallaan aivan toiseksi sanakäänteeksi, nimittäin eräänlaiseksi *metonymiaksi* (Heidegger puhuu »tavasta, jolla kuolema astuu täälläoloon»²⁰). Se rajallinen ja ainutkertainen olevainen, jolle kulloinkin kuuluu nimi *Dasein* – joka on siis nyt, *Olemisessa ja ajassa*, toisin kuin vielä kesälukukauden 1924 Aristoteles-luennoilla, nimi joka on varattu *ihmisen* olemisen tavalle – osoittautuu perustavassa mielessä kuolevaiseksi. *Sein-zum-Ende*, *Sein-zum-Tode* (loppua kohti oleminen, kuolemaa kohti oleminen) ovat sellaisia paikallaolemisen tai pikemminkin paikaltaolemisen trooppeja, joiden nimissä Heidegger purkaa »pelkästään metaforista» tapaa puhua kuolemasta paikallaolemisen loppuna, täyttymyksenä, lopullisena rajana. Epäilemättä tuo inhimillinen

loppu, lopullisuus, täyttymys tematisoituu *Olemisen ja ajan* kontekstissa nimenomaan suhteessa kuolemaan, mutta elämän (paikallaolemisen) puitteissa se voi tematisoitua ainoastaan »sisältä käsin». On oikeastaan hämmästyttävää, miten Heidegger maltaa vuonna 1924 pysyä aiheessaan, aristoteelisen filosofian peruskäsitteissä, ja olla komentoimatta mainittua »metaforaa», joka ei enää *Olemisessa ja ajassa* ole pelkkä metafora. Päinvastoin, kuolemaa-kohti-oleminen, loppua-kohti-oleminen, kuolema elämän loppuna, rajana tai »täyttymyksenä» antaa täälläololle (*Dasein*) varsinaisen merkityksen tarkoin analysoidulla tavalla.

Kesän 1924 Aristoteles-luennoilla sanaa *Dasein* käytetään todellakin vielä merkityksessä, joka on huomattavasti laajempi kuin *Olemisessa ja ajassa*, nimittäin sanan *usia* vastineena, lukuunottamatta joitakin kohtia joissa täsmennetään: *Dasein des Menschen, das menschliche Dasein*, siis inhimillinen paikallaolo. *Usiaa* eli läsnäoloa tai *Daseinia* laajassa mielessä luonnehtii vielä näillä luennoilla se mitä Heidegger kutsuu nimellä *Verfügbarsein*, käytettävissä, hallittavissa oleminen. Mutta *Olemiseen ja aikaan* sisältyvässä kuolemaa kohti olemisen ja loppua kohti olemisen analyysissä tämä *Verfügbarsein* erotetaan inhimillisestä täälläolosta, paikallaolosta, *Daseinista*. Pykälässä 48 tämä tapahtuu varsin selkeästi, sanasta sanaan, muun muassa näin: »Täälläolo [*Dasein*] ei ole kuolemassa täyttynyt eikä yksinkertaisesti hävinnyt, eikä myöskään valmistunut, eikä se myöskään ole kokonaan käytettävissä käsilläolevana [*als Zuhandenes ganz verfügbar*].»²¹ Toisaalta Heidegger siis suhtautuu Aristoteleen mainitsemaan metaforaan jokseenkin samalla tapaa kuin Aristoteles, pelkkänä metaforana, mutta toisaalta kaikki kuolemaa kohti olemisen analyysissä tuntuu viittaavan tuollaisen metaforan riittämättömyyteen ja myös siihen, miten Aristoteles sivuuttaa tuon, sanoisinko, langenneen puhettavan sen enempiä sitä analysoimatta, sen myötätarkoitettua mieltä kysymättä. *Dasein* ei saavuta loppuaan siten kuin hedelmä kypsyy tai siten kuin tie päättyy (näitä vastaesimerkkejä Heidegger käy läpi pykälässä 48), vaan sen sijaan »täälläolo [...] on myös jo aina loppunsa. [...] Kuolema on yksi olemisen tapa, jonka täälläolo omaksuu, niin pian kuin se on.»²² Ja niin edelleen. Koko kuolemaa kohti olemisen ja loppua kohti

olemisen analyysi (ainakin *Olemisen ja ajan* 2. jakson 1. luku eli §§ 46–53 ja edelleen § 62) voidaan lukea tuota Aristoteleen mainitsemaa *metaforaa* vasten: kuolemaa kohti olemisessä ja loppua kohti olemisessä on nimittäin kysymys »kyvystä olla kokonaisena» (*Ganzsein-können*). Heideggerin analyysiin, tältä kannalta katsottuna, kuuluu ensinnä eräänlainen metaforan *reductio ad absurdum*, jollaista Aristoteleskin usein harjoitti: hän käy ensin läpi niitä lopun tai loppuunsa saatettuna olemisen, kokonaisuuden ja päättymisen tapoja, joista ei voi olla kysymys puhuttaessa inhimillisen paikallaolon loppua-kohti-olemisestä tai sanottaessa, että *Dasein* on aina jo oma loppunsa; »loppu» ei voi tässä tarkoittaa samaa kuin esimerkiksi hedelmän kypsymisen tai tien päättymisen yhteydessä. Toiseksi on vuorossa positiivinen analyysi kuoleman osuudesta paikallaolon rakenteessa, ja kuinka olla-kaan, Heidegger johtuu kysymään:

Eikö ole mielikuvituksellista yrittää luonnostaa näin kyseenalaisen eksistenttisen olemiskyvyn eksistentiaalista mahdollisuutta [siis varsinaisen kuolemaa kohti olemisen ontologista mahdollisuutta]? Mitä tarvitaan, jotta tällainen luonnos ei ole pelkkää runoilevaa ja mielivaltaista konstruktiota?²³

On aivan kuin tämä kysymys jo ennakoisi vastausta Aristoteleelle, joka sivuuttaa ajatuksen kuolemasta elämän täyttymyksenä *pelkkänä* metaforana ilman, että ryhtyisi tuon sanakäänteeseen, sanoisinko, myötätarkoitettua merkityksen positiiviseen analyysiin.

Epäilemättä Heidegger käsittää sekä oman »filologiansa»²⁴ ja fenomenologiansa että Aristoteleen tiettyssä mielessä doksografisen filosofian tai fenomenologian olevan hyvin perustavalla tavalla juuri myötätarkoitettua mutta tematisoimattoman, esiymmärretyn tai esipredikatiivisen, ja toisaalta ajattelematta jääneen tematisoimista. Jotta tämä olisi ylipäänsä mahdollista, on kielen ja ajattelun historiallisuus ja julkilausutun monimielisyys, samoin kuin luentojen keskeisenä teemana oleva käsitteenmuodostus, ymmärrettävä aivan toisin kuin »metaforisuutena». Heidegger erottelee kaksi mahdollista tapaa, joilla termistä voi tulla termi: 1) uudissana, joka syntyy yhdessä uuden asian kanssa; 2) jo olemassaolevan sanan käyttäminen uudessa yhteydessä,

uudessa terminologisessa merkityksessä, ja nimenomaan siten että »tietty merkityksen momentti, jota sanan käyvässä merkityksessä kyllä tarkoitettiin myös [*mitgemeint*], mutta ei julkilausutusti [*ausdrücklich*], tulee nyt terminologisessa merkityksessä tematisoiduksi.»²⁵ On huomattava, että tässä ei niinkään laajenneta sanan alkuperäistä käyttöä tarkoittamaan myös jotakin muuta, kuten metaforassa, vaan pikemminkin tematisoidaan tietty myötätarkoitettu merkitys, joka kylläkin tematisoimattomana aina jo kuului sanan käyttöön. Aristoteles ei keksi mitään uutta eikä muotoile uudissanoja tai metaforia oman metafyyssisen systeeminsä tarpeisiin vaan tulkitsee jotakin, joka merkillisellä tavalla *jo kuuluu* kreikkalaisen maailmassaolemisen konkreettiseen itsetulkintaan implisiittisesti myötätarkoitettuna. Etuoikeutettuna esimerkkinä on sana *usia*, jota Aristoteles itsekin käyttää toisinaan jokapäiväisessä taloudellisessa merkityksessä »omaisuus». Heidegger kuitenkin varoittaa johtamasta termin merkitystä tästä arkikielisestä käytöstä. Käypä, vallitseva merkitys antaa silti suuntaviivoja siihen, miten filosofinen termi tulee ymmärtää.

Üsia on olevaa, joka on määrättyllä tavalla minulle siinä, siten että voin sitä käyttää, että se on käytettävissäni, että olen sen kanssa päivittäin tekemisissä – sellaista olevaa, mikä on päivästä päivään siinä minun maailmaa koskevissa toimissani, myös silloin kun harjoitan tiedettä. Se on [jotakin] etusijalle asetettua, perustavaa olevaa sellaisena kuin se omassa olemisessaan, olemisensa tavassa, on. Myös käyvässä merkityksessä on olemisen tapa myötätarkoitettuna.²⁶

Tämä myötätarkoitettu merkitys on »paikallaoloa käytettävissäolon tapaan» (*Dasein in der Weise des Verfügbarseins*).²⁷ Kysymys ei siis ole metaforasta tai alkuperäisen omaisuuden kuluttamisesta tunnistamattomaksi filosofisen systeemin myllyssä tai tahkossa, vaan jo alun perin myötätarkoitettun olemisen tavan tematisoimisesta.

Niinpä juuri analysoidessaan *Olemisessa ja ajassa* (§ 62) kuolemaakohti-olemista ja edelleen siihen liittyen *syllisenä*-olemista, Heidegger voi tehdä pesäeron siihen teologiseen käsitteistöön, josta juuri tämä syllisyyden teema, useiden muiden teemojen lailla, epäilemättä

muistuttaa, viittaamalla siihen, miten »täälläolon ontologia [...] filosofisena kysymisenä ei periaatteessa »tiedä» mitään synnistä»²⁸ siinä missä teologia voi puolestaan kääntäen »löytää eksistentiaalisesti määritetystä syyllisenä-olemisesta ontologisen ehdon tämän *statuksen* faktiselle mahdollisuudelle».²⁹ Myötätarkoitettun paljastaminen täälläolon ontologiana on mahdollisuusehtojen paljastamista niille *lähimmille ja alkuperäisille tarkoittamisen tavoille*, joista se itse »ei periaatteessa »tiedä» mitään» (olkoonkin että ne epäilemättä todellakin historiallisesti kuuluvat siihen hermeneuttiseen lähtötilanteeseen, josta Heidegger analyysinsä aloittaa) – se siis pyrkii tavoittamaan sen mikä on »periaatteellisella» tasolla *lähempänä ja alkuperäisempää kuin* se lähtökohtaisesti läheinen ja alkuperäinen, josta myötätarkoitettu tarkoittamisen tapa on mahdollista »kuljettaa mukana» toisaalle (*meda-förata*). Tämä on tosiaankin aristoteelinen metodi: siitä mikä on *meille* tunnetumpaa (onttinen taso, »meille [*hēmin*] selkeämpi») edetään kohti sitä mikä on *luonnon mukaan* tunnetumpaa ja selkeämpää (ontologinen taso, »luonnostaan [*tē fysei*] selkeämpi», so. »hallitsevat lähtökohdat», *arkhai*).³⁰ Mutta ontillisella tasolla tavallaan *aina jo myötätarkoitettun ontologisen merkityksen tematisoiminen* on kaikkea muuta kuin jonkinlaista »ylitse-tuolle-puolen-nostamista» tai silta aistimellisesta yliaistilliseen. Oman olemiskyvyn läpinäkyvyys ei tarkoita mitään puhdistumista tämänpuoleisesta vaan se toteutuu vasta »kun kuolemaa kohti oleminen ymmärretään *omimmaksi* mahdollisuudeksi». Tuo mahdollisuus on »täälläololle lopulta *sivuuttamaton*. Kun päättäväisyys on edelläkäyden *saavuttanut* olemiskyvyssään [*Seinkönnen*] kuoleman mahdollisuuden, täälläolon varsinaista eksistenssiä ei voida enää millään *ohittaa*».³¹ Kaikki tämä, koko loppua-kohti-olemisen ja kuolemaa-kohti-olemisen analyysi, on luettavissa Aristoteleen esimerkkinä mainitsemaa »metaforaa» vasten. Tältä kannalta katsoen Aristoteles sivuuttaa sen, mikä tuossa muka pelkässä »metaforassa» jo kielii esiontologisesta *varsinaisuuden* ymmärtämisestä. »*Täälläolon* loppuna *kuolema on* tämän olevan olemisessä *kohti loppuaan*».³²

Viitteet

1. Aiheesta ovat kirjoittaneet mm. Ronald Bruzina, Jean Greisch, Paul Ricœur, Joseph Kockelmans, Françoise Dastur ja Jacques Derrida.
2. »[...] der Hauptschlüssel aller ›Poetik‹, [...] die Lehre [...] von der ›Metapher‹, im Bereich der Hölderlinschen Hymnendichtung keine einzige Tür öffnet und uns nirgends ins Freie bringt.» GA 52, 40.
3. »Doksografialla» en tarkoita tässä ainoastaan aikaisempien filosofien näkemysten kartoittamista vaan sellaista yleisempää suuntautumista *doksaan*, joka luonnehtii Aristoteleen filosofiaa: *doksa* kuuluu yhtä lailla »jokapäiväisyyteen» (*Alltäglichkeit*) kuin filosofian historiaan (vrt. GA 18, § 15, et. 152). Aristoteleen *johdonmukaisesti ambivalenttia* suhtautumista metaforaan ei voida tässä käsitellä lähemmin.
4. »Mit der Diskussion des *teleion* bekommen wir ein Fundament für die Erörterung des *Fundamentalbegriffes der aristotelischen Lehre vom Sein, der entelekheia*.» GA 18, 85. Vrt. § 26, erit. 295–297. Aristoteles-suomennokset ovat minun ja ne pohjautuvat Heideggerin käännöksiin ja tulkintoihin.
5. »[...] im Umkreis des Verfügens über eine eigene Seinsmöglichkeit [...] kein Darüberhinaus mehr hat. Wir sprechen von einem vollendeten Arzt und von einem vollendeten Flötenspieler. Ein Arzt, ein Flötenspieler ist vollendet, wenn im Hinblick darauf, wie das ihnen eigene Verfügen über ihr Sein da ist, sie in nichts zurückbleiben [...]» GA 18, 81. Vrt. *Met.* V, 16, 1021b14–17.
6. »»[...] In diesem Sinne aber [...] sprechen wir auch einen Sykophanten (Angeber) oder einen Dieb als vollendet an, in der Weise, daß wir das Wie der Gemeinheit {von *teleion*}, *metaferontes*, übertragen auch auf das Schlechte, da wir sie ja offenbar auch gut nennen, z. B. nennen wir einen einen guten Dieb und einen guten Angeber. [...]» GA 18, 81. Vrt. *Met.* V, 16, 1021b17–20. Kaarisulkeissa esiintyvät kohdat ovat Heideggerin omia kommentoivia lisäyksiä varsinaiseen Aristoteles-käännökseen.
7. »Darin liegt nicht, daß er ein guter Mensch ist, sondern ein vollendeter Dieb besagt einen solchen, der in seinem Sein zu seiner rechten Seinsmöglichkeit gekommen ist, diese Möglichkeit zu ihrem Ende gebracht hat.» GA 18, 83.
8. Koska 16.–17. t. 2004 pidetyn kollokvion otsikko oli *Heidegger Suomessa* ja koska se järjestettiin Helsingissä, otin vapauden käyttää esitelmässäni stadin slangia

verbin *metaferein* kääntämiseksi. »Medaan» on yleiskielellä »mukaan» ja »medassa» on »mukana», siinä missä ilmeisesti germaanista lainaa oleva sana sanoo »myötä» ja siinä missä länsimurteissa sanotaan esimerkiksi »fölistä», »följyssä». »Förata» on »viedä, kuljettaa, draijata», mutta myös »varastaa, nyysä, pöllä».

9. »[...] nehmen wir aus dem nächsten und ursprünglichen Ansprechen, aus der nächsten und ursprünglichen Bedeutung von *teleion* eine Bedeutung noch mit (*meta*) und tragen sie über auf ein neues Angesprochenes. Bei diesem Übertrag, wo wir eine Bedeutung mitnehmen, wird gerade das, was wir mitnehmen, sichtbar. Und darin wird sichtbar, was wir in der Grundbedeutung, von woher wir mitnehmen, schon gemeint haben.» GA 18, 83–84.
10. »Ferner ist *teleion* Sein im Wie des Fertigseins, das Seiende, in dem als solchem seine Fertigkeit ernsthaft vorhanden ist. Und zwar wird ein solches Seiendes als *teleion* angesprochen im Hinblick auf das Haben des Endes im Sinne der Fertigkeit. Daher wir denn, da ja *telos* zu den Äußersten gehört, auch auf das Schlechte dieses Wie der Gemeinheit übertragen. Wir sprechen von einem völligen Vernichtetwordensein, wenn nichts mehr fehlt beim Untergang, sondern es beim Äußersten steht, ganz, völlig untergegangen ist.» [...] »Daher wird auch das Lebensende, der Tod, im Hinblick auf eine Übertragung Vollendung genannt, ein Fertigsein des Lebens ausmachend.» GA 18, 81–82; vrt. *Met.* V, 16, 1021b23–29. Mainittakoon, että *Nykysuomen sanakirja* lainaa hakusanan »täyttymys» kohdalla V. A. Koskennientä: »Kuolema on ikään kuin elämän summa, elämän täyttymys, korkein muoto elämää.»
11. »Die Übertragung gründet darin, daß das Lebensende den Charakter des Äußersten hat, *teleutē* ist *telos*.» GA 18, 82.
12. »[...] in diesem *teleios* liegt das Zu-Ende-Bringen. Die *metaferein* macht sichtbar, was mit *teleion* eigentlich gemeint ist, wobei der Arzt *agathos* ist und der Dieb auch *agathos* qua Dieb, in einem anderen Sinne *kakos*.» GA 18, 84.
13. »Es ist kein Zufall, daß Aristoteles nicht nur hier, sondern in einer ganzen Reihe von Analysen immer in dieser Weise des *metaferein* die Betrachtungen vollzieht.» GA 18, 84.
14. »Täydellisen» ja »hyvän» yleinen tai »varsinainen merkitys» on Aristoteleella siis epäilemättä muuta tai enemmän kuin näiden sanojen erityinen, johdannainen *moraalinen* merkitys. »Täydellisestä varkaasta» ja »hyvästä ilmiantajasta» puhumista Aristoteles sanoo metaforiseksi, vaikka nämä puhutavat epäilemättä ovat

- toisella tavalla suhteessa näiden termien »varsinaiseen merkitykseen» kuin esimerkiksi »potenssin» metaforinen käyttö matemaattisena terminä, joka ei ilmeisellä tavalla palaudu sanan *dynamis* perusmerkitykseen: »olla muutoksen lähtökohtana joko toiselle tai toisena» (*Met.* V, 12). »Hyvän» merkitys Aristoteleen ontologiassa *toteutuneisuutena* olisi kenties lopulta käsitettävä siinä *analogisessa* suhteessa joka hyvällä ylipäänsä (kuten myös »kauniilla», *to fainomenon kalon*) on »korkeimpaan hyvään luonnossa» tai »parhaaseen» ja ylimpään »päämäärään» (*to hū heneka*; ks. *Met.* XII, 7; vrt. I, 2, 982b2 ff.). Toisaalta on syytä huomauttaa, ettei puhe »hyvästä varkaasta» tai »täydellisestä ilmiantajasta» olekaan välttämättä mikään yksinkertainen *metafora*, vaan tällaista puhetta luonnehtii pikemminkin *ironia*, joka on omiaan toisaalta kyseenalaistamaan »täydellisen» ja »hyvän» riippuvaisuuden moraalista arvoista, toisaalta myös vihjaamaan jotakin näiden määreiden suhteesta toteutuneisuuteen (*energeia*, *Im-Werke-sein*, *Wirklichkeit*; ks. GA 18, 70–71), joka on täydellisyyttä suhteessa aina *tiettyyn* olemismahdollisuuteen tai -kykyyn (lääkärin, huilunsoittajan, varkaan, ilmiantajan kykyyn).
15. »Wir sagen von einem Menschen: »Er ist ganz fertig, erledigt, verbraucht.«. GA 18, 87. Suomessa tällainen käyttö on harvinainen, mutta tietysti täysin mahdollinen. *Nyky-suomen sanakirja* lainaa Heikki Toppilaa: »V. [=kuollut] on», sanoi lukkari, »viekää ruumis alas» (hakusana »valmis»).
 16. »Was ist der Sinn der Übertragung, wenn *teleutē* als *telos* bezeichnet wird? Mit dem Tod ist das Leben zu Ende, der Tod macht das Leben fertig dadurch, daß er das Sein aus dem Da wegnimmt, das Leben verschwindet. Mit dieser Übertragung zeigt sich *teleion*, *telos* als ein Daseinscharakter, sofern *to telos*, *teleion* dasjenige Dasein bezeichnet, das wir als Nicht-mehr-Dasein, als Wegsein bezeichnen. *Wegsein ist eine ausgezeichnete Weise des Daseins*. Gerade in dieser Übertragung von *telos* und *teleion* auf den Tod zeigt sich die ausgezeichnete Funktion von *teleion*, der Charakter des Daseins zu sein in der ausgezeichneten Möglichkeit des Verschwindens.» GA 18, 87–88.
 17. »Dieser Grenzcharakter des *teleion* als Seinsbestimmung wird deutlich in der weiteren Übertragung: Tod eine Weise des Daseins, das Nicht-mehr-Dasein, das Wegsein, die *apūsia*. Das Nicht-mehr-da ist ein Charakter des Da, sofern *teleutē* als *telos* angesprochen wird, wobei es sich aber um eine Übertragung handelt.» GA 18, 89.
 18. »Damit ist gemeint, daß bei diesem Ansprechen des Todes als *telos* die eigentliche Bedeutung von *telos* und *teleion* in gewissem Sinne verloren gegangen ist, insofern

mit *telos* gemeint ist ein solches Ende, daß dieses Ende das Betreffende nicht einfach verschwinden läßt, es nicht aus dem Da wegnimmt, sondern im Da hält, es in seinem eigentlichen Da bestimmt. *Telos* besagt also ursprünglich: *zu Ende sein so, daß dieses Ende das eigentliche Da ausmacht, ein Seiendes in seiner Gegenwärtigkeit eigentlich bestimmen*. Weil das die Grundbedeutung von *telos* ist, kann man übergreifender Weise von *telos* im Sinne des Todes sprechen.» GA 18, 89–90.

19. »Wegsein ist die extremste Weise des Daseins, so daß die Interpretation des Seins zurückgeworfen wird auf die Auslegung des Da. [...] Ein vollendeter Geiger ist durch sein Vollendetsein in seinem eigentlichen Sein.« GA 18, 90.
20. »der Tod und seine Weise, in das Dasein hereinzustehen«; SZ, 258 (suom. 316).
21. »Im Tod ist das Dasein weder vollendet, noch einfach verschwunden, noch gar fertig geworden oder als Zuhandenes ganz verfügbar.« SZ, 245 (suom. 301).
22. »[...] *ist* es auch schon immer sein Ende. [...] Der Tod ist eine Weise zu sein, die das Dasein übernimmt, sobald es ist.« SZ, 245 (suom. 301).
23. »Ist der Entwurf der existenzialen Möglichkeit eines so fragwürdigen existenziellen Seinskönnens nicht ein phantastisches Unterfangen? Wessen bedarf es, damit ein solcher Entwurf über eine nur dichtende, willkürliche Konstruktion hinauskommt?« SZ, 260 (suom. 318).
24. Heidegger luonnehtii Aristoteles-luentojaan »filologiaksi« pikemminkin kuin filosofiaksi, sikäli kuin filologia tarkoittaa »intohimoa julkilausutun tietämiseen« (*Leidenschaft der Erkenntnis des Ausgesprochenen*; GA 18, 3–7, 333–334).
25. »[...] ein Bedeutungsmoment, das in der geläufigen Bedeutung zwar mitgemeint war, aber nicht ausdrücklich, jetzt in der terminologischen Bedeutung thematisch wird.« GA 18, 23.
26. »*Üsia* ist ein solches Seiendes, das *in einer betonten Weise für mich da* ist, so daß ich es brauchen kann, daß es mir zu Verfügung steht, mit dem ich tagtäglich zu tun habe, dasjenige Seiende, das in meinem tagtäglichen Umgang mit der Welt da ist, auch wenn ich Wissenschaft treibe, ein bevorzugtes, fundamentales Seiendes als in seinem Sein Seiendes, im Wie seines Seins. Auch in der geläufigen Bedeutung ist das Wie des Seins mitgemeint.« GA 18, 25.
27. GA 18, 25. Vrt. GA 31, § 7, et. 51–53.
28. »[...] die Ontologie des Daseins [...] als philosophisches Fragen grundsätzlich nichts von der Sünde ›weiß‹.« SZ, 306, n. 1 (suom 370, n. 276).
29. »[...] in dem existenzial bestimmten Schuldigsein eine ontologische Bedingung seiner faktischen Möglichkeit finden.« SZ, 306, n. 1 (suom 370, n. 276).

30. Ks. esim. *Phys.* I, 1.
31. »[...] die Möglichkeit, die für das Dasein schlechthin *unüberholbar* ist. Wenn die Entschlossenheit vorlaufend die Möglichkeit des Todes in ihr Seinkönnen *eingeholt* hat, kann die eigentliche Existenz des Daseins durch nichts mehr *überholt* werden.» SZ, 307 (suom. 371).
32. »Der *Tod* ist als Ende des *Daseins* im Sein dieses Seienden *zu* seinem Ende.» SZ, 259 (suom. 316).

Lähteet

- ARISTOTELES (1991), *Metaphysik: Griechisch-Deutsch* (2 vol.) [*Met.*]. Neubearbeitung der Übersetzung von Hermann Bonitz, mit Einleitung und Kommentar herausgegeben von Horst Seidl. Griechischer Text in der Edition von W. Christ. Meiner, Hamburg. Suom. *Metafysiikka*. Suomentaneet Tuija Jatakari, Kati Näätsaari ja Petri Pohjanlehto. Selitykset laatinut Simo Knuuttila. (Teokset, VI.) Gaudeamus, Helsinki 1990.
- ARISTOTELES (1992), *Fysiikka* [*Phys.*]. Suomentaneet Tuija Jatakari ja Kati Näätsaari. Selitykset laatinut Simo Knuuttila. (Teokset, III.) Gaudeamus, Helsinki.
- SADENIEMI, MATTI ym. (toim.) (1985), *Nyky-suomen sanakirja*. WSOY, Porvoo.

Jari Kauppinen

OLEMISEN JA AJAN LACUNA?

Innerhalb der Problematik dieser Untersuchung können die verschiedenen Modi der Befindlichkeit und ihre Fundierungszusammenhänge nicht interpretiert werden.¹

Keskityn seuraavassa kysymään, missä määrin Heideggerin *Olemisessa ja ajassa* esittämä teoria affekteista ja virittyneisyydestä palautuu Heideggerin Aristoteles-tulkintaan, erityisesti vuoden 1924 luentoihin (*Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*; GA 18, ilmestynyt 2002). Nämä luennot olivat eräänlainen lähtökohta monelle Heideggerin oppilaana aloittaneelle filosofille – ajattelen erityisesti Hannah Arendtin *polis*-tulkintaa sekä Hans Jonasin käsitystä luonnosta *fysiksenä*. Vuosien 1924–25 *Sofisti*-luentojen (GA 19) ja tätä aikaisempien Aristoteles-luentojen ohella näitä luentoja tullaan luultavasti pitämään eräänlaisena avaimena Heideggerin 1920-luvun ajatteluun.

Olemisen ja Ajan lacuna

Perinteisesti filosofian sanotaan alkavan ihmetyksestä (*thaumazein*), joka on tietynlainen tunne.² 1930-luvulla Heidegger tarkasteli tunteita ahdistuksen tai pitkäväteisyyden analyyseissaan, teoksessa

Beiträge zur Philosophie filosofian »uutta alkua» taas valmistelevat sakraalista kielenkäytöstä peräisin olevat tunteet: kauhu, pidättäytyminen ja pelontunne.

Puhuessaan *Olemisessa ja ajassa* (§ 29) affekteista Heidegger viittaa Aristoteleen *Retoriikkaan*. *Retoriikka* on Heideggerin mukaan filosofian historiassa ensimmäinen tunteita käsittelevä tutkimus. Mainittuaan stoalaisten ja skolastiikan tulkinnat affekteista Heidegger huomauttaa: »Huomiotta on jätetty, että periaatteessa affekteihin kohdistuva yleinen ontologinen tulkinta on pystynyt ottamaan tuskin yhtään mainittavaa edistysaskelta sitten Aristoteleen.»³ Seuraavassa kappaleessa todetaan: »Fenomenologisen tutkimuksen yksi ansio on ollut, että se on hankkinut jälleen vapaamman näkökulman näihin ilmiöihin.»⁴ Pykälässä 30 tarkastellaan sitten pelkoa virittyneisyyden moduksena. Minua kiinnostava kohta on kuitenkin seuraava:

Tutkimuksemme problematiikka ei salli meidän tulkita virittyneisyyden vaihtelevia moduksia ja niitä tapoja, jolla ne perustuksissaan ovat liittyneet yhteen. Nämä ilmiöt on ontillisesti pitkään tunnettu termeillä »affekti» ja »tunne», ja ne ovat aina olleet filosofiassa tarkastelun kohteina. Ei ole sattuma, että kaikkein varhaisinta meidän aikaamme ulottuvaa systemaattisesti suoritettua affektien tulkintaa ei ole käsitelty »psykologian» piirissä. Aristoteles tutki *pathēa Retoriikkansa* toisessa kirjassa. Vastoin perinteistä käsitystä, jossa retoriikka on jotakin sellaista kuin »oppiaine», tämä Aristoteleen kirja on ymmärrettävä keskenäänolemisen jokapäiväisyyden ensimmäiseksi hermeneutiikaksi. Julkisuudella, joka on kenen tahansa olemistapa (ks. § 27), ei ole mielialaisuutta vain yleensä, vaan se tarvitsee mielialaa ja »tekee» sen itselleen. Reetori puhuu juuri tässä mielialassa ja tästä mielialasta. Herättääkseen ja ohjatakseen mielialaa oikealla tavalla, hänen on ymmärrettävä mielialan mahdollisuudet.⁵

Nostan katkelmasta esiin kolme piirrettä: 1) Tutkimuksen problematiikka ei salli tutkia näitä virittyneisyyksiä (*Befindlichkeit*) ja niiden yhteisyyttä – tässä mielessä siis koko affektoiden eli *pathēn* tutkimus puuttuu *Olemisesta ja ajasta*. 2) Aristotelelta löytyy systemaattinen jokapäiväisyyden hermeneutiikka, joka tutkii julkisuutta (*Öffentlichkeit*) eli keskenäänolemista (*Miteinandersein*), johon »kuka tahansa»

(*das Man*) on langennut tai uppoutunut. 3) Heidegger ei tarkemmin erittele »uhkakuvia nostattamalla» massoihin vaikuttavan reetorin roolia.

Pathos

Heidegger tarkastelee GA 18:n luvussa I, 3 »tulkintaa ihmisen täällä-olemisesta suhteessa keskenään puhumisen perusmahdollisuuteen johtolankana *Retoriikka*». Tässä osassa Heidegger puhuu ensin kuulemisesta ja puhumisesta lankeamisena (§ 13) ja tulkitsee (§ 14) *Retoriikkaa logoksena*, joka on eräänlaista hermeneuttista vakuuttamista (*pistis*, joka ei tarkoita tässä uskoa kristillisessä mielessä). Kyseessä on *als*-rakenne, jonakinolemisen struktuuri, jossa uskotaan, mitä puhutaan. Heidegger väittää, että *pistis*, usko, on tässä lähempänä uskotetta, puheen vaikutusta (*pathos*), ja käy seuraavaksi (§ 15) tulkitsemaan *doksaa*, uskomusta, *Nikomakhoksen etiikan* pohjalta. § 16 käsittelee *ēthosta* ja *pathosta* vaikutuksena. Heidegger käyttää luennoissaan ilmaisumuotoa »kaupunkivaltiossa, *poliksessa* oleminen», *Sein-in-der-Polis*.⁶ Tämä olemisen tapa ilmenee puheessa: ihminen on sekä poliittinen olento (*zōon politikon*) että olento, jolla on puhe hallussaan (*zōon logon ekhon*). *Logos* määrittyy näin julkiseksi diskurssiksi, johon liittyy myös muiden kuuleminen; ero eläimeen on se, että eläimellä ei ole puhetta eikä näin ollen »politiikkaa».⁷ Tässä puheen julkisuudessa mukaan tulee *pathos*, tunteisiin tapahtuva ulkopuolinen vaikuttaminen, eräänlainen julkinen tunnetila, julkisuuden tarvitsema mieliala.

Pykälässä 18 Heideggerin tarkastelun kohteena on Aristoteleen *Metafysiikan* V kirjan luku 21, joka käsittelee *pathosta*. Heidegger käsittelee ensin *heksistä*, ominaisuutta, omaamista, hallintaa tai tilaa johtolankana *pathokseen*. *Metafysiikka* V, 20 määrittää *heksiksen* »tilaksi, joka vallitsee jollakin olevan ja sen, jolla jotakin on [*ekhein*], välillä» sekä toisaalta jossakin tilassa olemiseksi (*ekhein*).⁸ Heideggerin mukaan vaikutettuna olemisen tilasta päästään *pathokseen*, tunteeeseen, joka määrittää maailmassaolevaa määrättyssä tilanteessa, tietyssä silmänräpäyksessä.⁹ Heidegger tarkentaa, ettei *pathos* ole pelkkä

sielullinen tai ruumiillinen tila vaan luonnehtii koko ihmistä virittyneisyydessään (*Befindlichkeit*) maailmassa.¹⁰ Juuri tätä koko *pathos*-tulkinta ajaa takaa. Tunteen kohdalla Heidegger ajattelee nimenomaan pelkoa. Kyse on ahdistuksesta (*Angst*) pelkona, joka on Heideggerille konstitutiivista suhteessa siihen mitä on ja mitä ei ole. Heideggerin mukaan muinaiset kreikkalaiset pelkäsivät »ei-minkään» edessä (*Furcht vor dem Nichts*) – heille oleminen on nykyisyyttä ja läsnäoloa.¹¹ Aristoteleella ei-mikään syntyy olevasta eikä päinvastoin, ei-mikään on aina tulevaa eikä olevaa.

Aristoteleelle tunteella tai affektiolla (*pathos*) on neljä eri merkitystä.

1) »Affektioiksi sanotaan yhdellä tavalla kvaliteetteja, joiden suhteen muutos on mahdollinen.»¹² Heidegger selventää, että kyseessä on passiivisesta muutoksesta, vaikutetuksi tulemisesta (*paskhein*) – Heideggerille tämä ei ole niinkään »passiivista», vaan jotain, joka tapahtuu minulle (*etwas mit mir geschieht*).¹³

2) »Toisella tavalla affektioiksi sanotaan näiden aktuaalisuuksia ja tapahtuneita muutoksia.»¹⁴ Tässä Heidegger tarttuu aktuaalisuuteen tai *energeiaan*: kyse on olevassa itsessään olevasta mahdollisesta muutoksesta itsestään, joka ilmenee suhteessa aikaan.¹⁵

3) »[...] ja erityisesti vahingollisia muutoksia ja liikkeitä ja niistä ennen muuta kärsimystä aiheuttavia.»¹⁶ Heideggerin luennassa kärsimys (*lypē*) on minulle tapahtuva mielentila.¹⁷

4) »Ja myös suuria miellyttäviä ja kärsimystä aiheuttavia kokemuksia sanotaan affektioiksi.»¹⁸ Tässä käytetään perinteistä »passion» merkitystä, jonka Heidegger tulkitsee jonkin suuren tapahtumiseksi, iskun (*Schlag*) kohtaamiseksi: »jokin iskee minuun», rakkaus iskee.¹⁹

Metafyysikasta Heidegger siirtyy *De anima*an, jossa käsitellään kärsimystä ja kokemusta, muutosta ja liikettä. Heideggerilla luenta *De animasta* on erityisen mielenkiintoinen siinä mielessä, että siitä löytyy paljon puhuttu »ruumis», jonka Heideggerin sanotaan sivuuttaneen: tunne ei ole pelkästään sielullinen vaan elävä, kehollinen tai lihallinen, *Daseinin* »kehollista maailmassaolemista» (*leibliches In-der-Welt-sein*). Sielu ei kärsi vaan ihminen, jolla on sielu.²⁰ *De animasta* Heidegger löytää myös rinnastuksen valon (*fōs*) ja tajuamisen (*noein*) välillä.²¹

Aristoteleelle *noein* on ihmisen korkein mahdollisuus. Heidegger koettaa irrottaa Aristoteleen kartesiolaisesta dualismista. Hänen mukaansa tässä on kyseessä koko lihallinen oleminen: tajunta (*nūs*), näyttäytyminen (*fantasia*) ja havaitseminen (*aisthēsis*) tapahtuvat (*paskhein*) ruumiille (*sōma*). Heideggerin mukaan tämä yhteys löytyy juuri *Retoriikasta*. Keskeistä on, että affektio ruumiillisena ymmärretään vain suhteessa elävän olennon maailmassa olemiseen.²²

Fobos

Nikomakhoksen etiikan X kirjan alkua tarkastelevan välipykälän 20 aiheena on *pathos* mielihyvänä (*hēdonē*) ja kärsimyksenä (*lypē*).²³ Tässä Heidegger väittää, että mielihyvä kuuluu *Daseinille* itselleen ja kärsimys puolestaan tulee muualta. *Dasein* tarkoittaa eksistenssiä, »elämää» (*bios*), ja sille ominta on mielihyvä. Kärjistäen: täälläoloon kuuluu mielihyvä ja keskenäänolemiseen mielipaha.

Pykälässä 21 seuraa varsinainen *fobos*-kohta, jossa luetaan *Retoriikan* II kirjan 5. lukua. *Olemisen ja ajan* § 30, »Pelko virittyneisyyden moduksena», noudattaa tätä GA 18:n luentaa tarkkaan – kuten alaviitteestä käy ilmi, kyseinen *Olemisen ja ajan* pykälä on lähinnä Aristoteles-referaatti. Aristoteles aloittaa: »Seuraavasta käy ilmi, millaisia asioita, keitä ja minkälaisessa tilassa ihmiset pelkäävät.»²⁴ Heideggerin sanoin kyseessä on *pathoksen* mielen perusta maailmassaolemisessa: millainen on pelon virittyneisyys, millainen on tämä tila, joka ihmisellä on hallussaan, silloin kun hän pelkää?²⁵ Aristoteles vastaa esitелеmällä muodollisen rakenteen, joskaan Heideggerin mielestä ei riittävän selvästi: »Pelko on eräänlainen tuska [*lypē*] tai rauhattomuus [*tarakhē*], joka johtuu uhkaavaa tuhoa tai tuskaa tuottavan pahan mielikuvasta [*fantasia*].»²⁶ Heidegger korostaa tässä uhkaavaa tulevaisuutta ja *fantasiaa*, joka perustuu näyttäytymiseen eli ilmenemiseen. Aristoteleen mukaan pelkäämme mielikuvaa tuskaa ja kärsimystä aiheuttavasta pahasta, joka näyttää olevan *lähellä*: »Kaukaisia asioita ei juurikaan pelätä. Kaikkihan tietävät kuolevansa, mutta koska se ei ole lähellä, niin siirtä ei kanneta huolta.»²⁷ Kuolema ei ole uhka, koska

se ei seiso edessämme (*bevorstehen*), eli ei vielä ole lähellä – pelolle on ominaista läheisyys, se ei koske kaukaisia asiantiloja.²⁸ *Olemisen ja ajan* sanoin: »[pelottavan] lähestyminen tapahtuu läheisyydessä».²⁹

Aristoteles kuvailee seuraavaksi pelottavia asioita (*ta fobera*): »Pelottavat asiat [ovat] välttämättä sellaisia, joilla näyttää olevan suuri voima tuhota tai vahingoittaa tuskallisesti. Siksi merkitkin [*sēmeia*] tällaisista asioista ovat pelottavia, sillä pelottava näyttää näin olevan lähellä: tätä näet on vaara, siis pelottavan lähestymistä.»³⁰ Läheisyyden rakenteeseen liittyy vaara ja tietysti pelastus. »Merkit», *sēmeia*, edustavat pelottavia asioita; tällaisina merkkeinä Aristoteles mainitsee suutumuksen, vihan ja epäoikeudenmukaisuuden liittyneinä loukatun haluun ja kykyyn kostaa. Merkit ovat mahdollisuuksia. Laajemmin Heidegger näyttää ajattelevan, että koska merkeille luonteenomaista on se, että niitä voidaan lukea, ovat mielialat itse merkkejä (jossain mielessä jopa typografioita). Heidegger muotoileekin varsinaisen kauhun semiotiikan. Aristoteleen perusteella Heidegger rakentaa pitkän luettelon pelottavista merkeistä (riippuvuus toisista, vääryys, kosto, ilmianto) ja pelottavista ihmisistä (kilpailijat, vahvemmat, vääryyttä kokeneet).³¹ Luettelo antaa käsityksen toisen asemasta *poliksessa* ja kanssaolemisessa: suhde muihin on negatiivinen. Kohtaaminen toisen kanssa vaikuttaa pikemmin »traumalta» kuin avautumiselta johonkin vieraaseen. »Pelottavaa on myös sellaisten pelko, jotka kykenevät tekemään meille jotakin, sillä tällaiset ovat valmiina toimimaan.»³² Ja: »Kaikki pelkoa herättävät asiat ovat sitäkin pelottavampia, jos virheen tehnyt ei kykene asiaa korjaamaan, vaan asian palauttaminen hyvälle tolalle on joko täysin mahdotonta tai se ei ole omassa vaan vastustajien vallassa.»³³

Pelon mielentila puolestaan on pelkoon liittyvä odotus tuhoavan asian kohtaamisesta.³⁴ »Välttämättä siten ne pelkäävät, jotka uskovat kärsivänsä.»³⁵ Pelkoon täytyy kuulua toivo eli pelastus, sillä Aristoteleen mukaan ne, jotka ajattelevat kärsineensä kaiken pahan, eivät pelkää. Pelastuksen mahdollisuuden takia peliin tulee mukaan harkinta: »Pelkoa tuntevalla täytyy olla jokin pelastuksen toivo tilanteessa. Tästä on merkinä se, että pelko saa ihmiset harkitsemaan.»³⁶ Heideggerin mukaan pelko on uskon ja toivon välissä; kyseessä on aiemmin

mainittu rauhattomuus (*tarakhē*).³⁷ Viimein tulee mukaan vakuuttuminen, uskominen (*pistis*). Saatuaan kuulijat pelkäämään jotain saa puhuja heidät myös uskomaan muutokseen. »Niinpä asialle on eduksi, että kuulijat pelkäävät, heidät on johdatettava ajattelemaan, että he tulevat kärsimään.»³⁸ Tämä on julkisuuden tapa muokata mielialoja; julkisuus ei ole mahdollinen ilman mielialojen muutoksia.

Tästä Heidegger hyppää jokapäiväisyyteen ja kieleen. Pelko virittyneisyytenä on virittyneisyyttä, joka saa puhumaan (*zum Sprechen bringt*).³⁹ Tästä Heidegger erottaa toisenlaisen pelon: ahdistuksen (*Angst*), jossa tuntuu kammottavalta (*unheimlich*), koska emme tiedä mitä pelkäämme. Pelolla on kohde, ahdistuksella ei. Puhumme siitä mikä ahdistaa: tämä on kielen (puheen) alku, jota luonnehtii kammottavuus (*Unheimlichkeit*). Heidegger viittaa Augustinukseen, joka määrittää viisauden aluksi Herran pelon (*timor Domini*): pelastus edellyttää pelkoa, pelko saa toimimaan siten, että pelastuu. Affektio on *Daseinin* ensisijainen suuntautumistapa⁴⁰ josta sitten riippuu, millainen *Dasein* tulee olemaan – kieli tai *logos* saa alkunsa siten, että ihminen löytää itsensä tietystä mielentilasta. Pelko tulee ennen tietämistä.

Heideggerin tulkinta pelosta on vuoden 1924 luennoissa monimutkaisempi kuin *Olemisessa ja ajassa*. *Olemisen ja ajan* lacuna on *Retoriikan* laajemman tarkastelun ja siten myös pelon yleisemmän analyysin puuttuminen. Puhetta ja kieltä käsittelevä *Olemisen ja ajan* § 34 esittää puheen yhtä alkuperäisenä kuin ymmärtäminen ja virittyneisyys, mutta *Olemisesta ja ajasta* puuttuu puheen»julkisuuden» tarkastelu. Heidegger näyttää päätyvän siihen, että kanssaolemisen, seuraamisen ja kanssakulkemisen pohjalta olemiseen kuuluva»ei-kuuleminen, uhmaaminen ja torjuminen» on kaikkein pahin – paha, joka uhkaa ja pelottaa mahdollistaen samalla julkisuuden ja kielen.

Viitteet

1. SZ, 138 (suom. 179).
2. Myöhäisessä kirjoituksessa *Was ist das – die Philosophie?* Heidegger viittaa tähän tunteeseen Platonilla ja Aristoteleella. Ks. *WIP*, 24–31.
3. »Unbeachtet bleibt, daß die grundsätzliche ontologische Interpretation des Affektiven überhaupt seit Aristoteles kaum einen nennenswerten Schritt vorwärts hat tun können.» SZ, 139 (suom. 180).
4. »Es ist ein Verdienst der phänomenologischen Forschung, wieder eine freiere Sicht auf diese Phänomene geschaffen zu haben.» SZ, 139 (suom. 180).
5. »Innerhalb der Problematik dieser Untersuchung können die verschiedenen Modi der Befindlichkeit und ihre Fundierungszusammenhänge nicht interpretiert werden. Unter dem Titel der Affekte und Gefühle sind die Phänomene ontisch längst bekannt und in der Philosophie immer schon betrachtet worden. Es ist kein Zufall, daß die erste überlieferte, systematisch ausgeführte Interpretation der Affekte nicht im Rahmen der ›Psychologie‹ abgehandelt ist. Aristoteles untersucht die *pathē* im zweiten Buch seiner ›Rhetorik‹. Diese muß – entgegen der traditionellen Orientierung des Begriffes der Rhetorik an so etwas wie einem ›Lehrfach‹ – als die erste systematische Hermeneutik der Alltäglichkeit des Miteinanderseins aufgefaßt werden. Die Öffentlichkeit als die Seinsart des Man (vgl. § 27) hat nicht nur überhaupt ihre Gestimmtheit, sie braucht Stimmung und ›macht‹ sie für sich. In sie hinein und aus ihr heraus spricht der Redner. Er bedarf des Verständnisses der Möglichkeiten der Stimmung, um sie in der rechten Weise zu wecken und zu lenken.» SZ, 138 (suom. 179).
6. GA 18, 46. Taminiaux (1992) käsittelee laajemmin Heideggerin *polista* koskevaa ajattelua rinnastaen sen Arendtin *Vita activa*n (Arendt 2000). Taminiaux'n mukaan Heideggerilta on löydettävissä perinteinen hierarkia, jossa filosofinen elämä (*bios theōrētikos*) on ylempänä kuin *bios politikos*, osallistuminen kaupunkivaltion asioihin.
7. GA 18, § 9.
8. *Met.* V, 20, 1022b4–5, 10–12.
9. GA 18, 193–192.
10. GA 18, 192.
11. GA 18, 192.

12. *Met.* V, 20, 1022b15–16.
13. GA 18, 195.
14. *Met.* V, 21, 1022b18–19.
15. GA 18, 195.
16. *Met.* V, 21, 1022b19–20.
17. GA 18, 195.
18. *Met.* V, 21, 1022b20–21.
19. GA 18, 195.
20. GA 18, 197. Tähän liittyy Aristoteleen kuuluisa taloanalogia, jonka mukaan sielu ei yksin rakenna taloa. *De an.* I, 4, 408b11–15; GA 18, 197.
21. GA 18, 200; vrt. *De an.* III, 5.
22. GA 18, 206.
23. *EN* X, 1–5.
24. *Rhet.* II, 4, 1382a20–21.
25. GA 18, 250. Vrt. *SZ*, 140 (suom. 181).
26. *Rhet.* II, 5, 1382a21–22.
27. *Rhet.* II, 5, 1382a25–27.
28. GA 18, 252.
29. »Dieses Herannahen ist ein solches innerhalb der Nähe.» *SZ*, 140 (suom. 182).
30. *Rhet.* II, 5, 1382a28–32.
31. GA 18, 252–258.
32. *Rhet.* II, 5, 1382b3–4.
33. *Rhet.* II, 5, 1382b21–24.
34. *Rhet.* II, 5, 1382b29–30.
35. *Rhet.* II, 5, 1382b33.
36. *Rhet.* II, 5, 1383a5–7.
37. GA 18, 260.
38. *Rhet.* II, 5, 1383a8–9.
39. GA 18, 261.
40. GA 18, 262.

Lähteet

- ARENDT, HANNAH (2002), *Vita activa: Ihmisenä olemisen ehdot*. [*The Human Condition*, 1958.] Suomentanut työryhmä, toimitustyö ja käännöstyön ohjaus Riitta Oittinen. Tampere, Vastapaino.
- ARISTOTELES (1989), *Nikomakhoksen etiikka* [EN]. Suomentanut Simo Knuuttila. Gaudeamus, Helsinki.
- ARISTOTELES (1990), *Metafysiikka* [Met.]. Suomentaneet Tuija Jatakari, Kati Näätäsaari, Petri Pohjanlehto. Gaudeamus, Helsinki.
- ARISTOTELES (1995), *Über die Seele* [De anima, De an.]. Nach Übersetzung von Willy Theiler bearbeitet von Horst Seidl. Meiner, Hamburg.
- ARISTOTELES (2000), *Retoriikka* [Rhet.]. Suomentanut Paavo Hohti. Gaudeamus, Helsinki.
- TAMINIAUX, JACQUES (1992), *La Fille de Thrace et le penseur professionnel: Arendt et Heidegger*. Payot, Paris.

Janne Kurki

AJATTELUN ALUSSA

Saman ja Toisen välissä Nikomakhoksen etiikan VI kirjassa

Johdanto

Käsittelen tässä tekstissä ajattelun alkua. Kyse ei oikeastaan ole kronologisesta alusta, vaikka palaankin kreikkalaisille alkujuurille. Sen sijaan kyse on alusta, joka edeltää käsitteellisten konstruktioiden avaruudessa niin ontologisen ja eettisen kuin teoreettisen ja käytännöllisenkin välistä erottelua. Kyse on myös rajasta, jolla Sama muotoutuu Samaksi ja Toinen jää Toiseksi. Tuo raja vaatii sekä eettisen että epistemologis-ontologisen kunnioituksemme niin teoreettisessa kuin käytännöllisessä olemisessamme, tulemisessamme ja olemattomuudessamme. On selvää, että sen lähestymisessä on aina omat ongelmansa. Tässä tekstissä nuo ongelmat saavat filosofianhistoriallisen hahmon, jota ei kuitenkaan pidä pitää niiden ainoana muotona, vaikka se akateemista filosofiaa hallitseekin. Tärkeintä olisi kokea se liikahduksen suunta, johon tässä pyritään lähtemään (ja eikö tämä selittämätön lähtö, tämä koskaan perille pääsemätön aavistus, eikö juuri se ole ajattelun alussa?) – ei takertua mitäänsanomattomaan kinasteluun.

Näiden kummien alkusanojen jälkeen artikuloin ongelmani totutummin, siis »akateemisesti». Kysymys on Aristoteleen *Nikomakhoksen etiikan* VI kirjasta ja ennen kaikkea yhdestä siinä jäsenityvästä

käsitteestä – *nūs*, joka tuossa tekstissä osoittautuu teoreettisen ja käytännöllisen ajattelun alkuperäksi. Väitteeni on, että 1) tämän käsitteen *väärintulkinnat* paljastavat pian esittelemieni tulkintojen käsitteellisten välineiden heikkouden ja että 2) esittämäni *nūs*-luenta on paras tähän mennessä esitetystä, toisin sanoen se on totta tänään, mikä tarkoittaa samalla: se, ja vain se, on tosi filosofiaa.

Tarkoitukseni on olla mahdollisimman provosoiva, sillä filosofisen käsitekehittelyn oleellinen voima on erimielisyys, konsensuksen rikkominen. En siis halua kehua luentoja, joihin en ole tyytyväinen, en sovitella sanojani niin, että kaikki olisivat otettuja, enkä varsinkaan silitellä epätotuuden päätä. Tämä siksi, ettei tällaisilla elkeillä ole mitään tekemistä totuuden tai ajattelun kanssa, niin soveliaiksi kuin ne sosiaalisessa maailmassamme katsotaankin. On kysymys ajattelun alusta – eikä silloin ole varaa kompromisseihin. Ei edes silloin tai varsinkaan silloin, kun kompromisseilla pedataan omaa henkilökohtaista tulevaisuutta.

Tulen kritisoidaan ennen kaikkea Heideggerin vuosien 1924–25 luentosarjassaan esittämää luentaa *Nikomakhoksen etiikan* VI kirjasta. Sitä ennen tarkastelen kuitenkin perinteisiä analyyttisen filosofian traditiossa esitettyjä kommentteja tästä kohdasta Aristoteleen korpusta. En nosta ketään yksittäistä kirjoittajaa esiin – emmehän halua osoitella sormella – eikä se ole oikeastaan tarpeenkaan, sillä analyyttisen filosofian edustajat esittävät tästä aiheesta aina enemmän tai vähemmän samat kommentit, mikä on (ideologisen) konsensuksen varmimpia merkkejä. Mitään radikaaleja – se on: totuuteen pyrkiviä – tulkintoja en ole onnistunut löytämään tuosta traditiosta. Tämän jälkeen siirryn Heideggeriin ja fenomenologiseen traditioon, jota tulen soimaamaan yhtä lailla. Aivan ensimmäiseksi esittelen kuitenkin oman luentani, sillä ilman sitä muiden tulkintojen arvostelu tuntuu liian absurdilta.

Kaikki tämä implikoi tietenkin seuraavan kysymyksen. *Nikomakhoksen etiikkaa* luetutetaan opiskelijoilla yliopistoissamme varmastikin joka vuosi ja siitä puhutaan klassikkona jokaisella johdantokurssilla, mutta kuinka moni tentaattori tai »aristoteelista etiikkaa» opettanut on todella ottanut sen käteensä ja analysoinut sen käsitteet,

toisin sanoen, kuinka moni on todella ajatellut tentittämäänsä ja opettamaansa? Väitän, että suurin osa siitä, mitä *Nikomakhoksen etiikasta* – ja ylipäättänsä filosofiasta! – ajattelemme, perustuu mielipiteisiin ja on kaukana filosofisesta totuuden rakastamisesta. Lähilukuni tarkoituksena onkin läksyttää sosiaalisiin konsensusmielipiteisiin typistyvää mukavuudenhaluamme. Ei ihme, että nykyisestä »filosofiasta» on tullut niin hampaatonta, kun sen nimissä työskentelevät keskittyvät mielipiteisiin (joita on kaikilla) intohimoisen käsitteellisen analyysin ja reaalisien kohtaamisen sijasta.

Nikomakhoksen etiikan VI kirja

VI kirjan alussa Aristoteles jakaa *psykhēn* kahteen osaan: siihen, jossa tai jolla on *logos*, ja siihen, jolla sitä ei ole.¹ Sen osan *psykhēstä*, jolla tai jossa *logos* on, hän jakaa edelleen kahtia: *epistēmonikoniin* ja *logistikoniin*, toisin sanoen toisaalta siihen *psykhēn* osaan, joka käsittelee olevia, joiden *arkhai* ovat aina niin kuin ovat, ja toisaalta siihen, joka käsittelee olevia, joiden *arkhai* voivat olla toisinkin.² Jako on siis äärimmäisen johdonmukainen ja siinä määrin kuin Aristoteles seuraa omaa kolmannen poissuljetun sääntöään, ei se jätä sijaa kolmannelle vaihtoehdolle. Joko jonkun olevan *arkhai* voivat olla toisin tai sitten eivät.

Tämä jako on keskeinen esitykseni aiheen kannalta ja se on aivan keskeinen Aristoteleen filosofiassakin. *Epistēmonikonin* puolella tapahtuu *theōrētikē dianoia* eli jonkinlainen teoreettinen ajattelu ja *logistikonin* puolella *praktikē dianoia* eli jonkinlainen käytännöllinen ajattelu, sekä *ēthikē aretē*, jota en mielelläni kääntäisi »eettiseksi hyveeksi», koska tämä sotkisi asioita.³ Lisäksi on painotettava, että *epistēmonikonin* puolella ajattelu näyttää suuntautuvan johonkin, mitä Aristoteles kutsuu nimellä *katholū*, ja *logistikonin* puolella johonkin, mitä *hekasta* nimeää ja mitä koskee *empeiria*. Hermeneuttisista syistä mainitsen, että *katholū* ollaan usein kääntämässä »universaalliksi» ja *hekasta* »partikulaariseksi». *Empeiriasta* puolestaan johtuu meidän »empiirisen» käsitteemme, vaikka sana merkitsee meille toki jotain muuta kuin Aristoteleelle: Aristoteles ei eristellyt tutkimus-

kohteidensa verestä DNA:ta ja analysoinut massaspektrometrillä niiden geneettistä polymorfismia.

Psykhēn logoksen omaavaa puolta luonnehtii siinä ja vain siinä tapahtuva *alētheuein*, toisin sanoen *alētheian* tapahtuminen. Aristoteleen mukaan tällä on viisi ja tarkalleen viisi muotoa, nimittäin *sofia*, *epistēmē*, *fronēsis*, *tekhnē* ja *nūs*.⁴ Näistä kaksi ensimmäistä toimivat *epistēmonikonin* ja kaksi seuraavaa *logistikonin* puolella, toisin sanoen *sofia* ja *epistēmē* liittyvät oleviin, joiden *arkhai* ovat aina niin kuin ne ovat, ja *fronēsis* ja *tekhnē* oleviin, joiden *arkhai* voivat olla toisinkin. Näihin neljään liittyy niille tyypillinen *logos*.

Oleellista on, että vaikka neljällä mainitulla *alētheueinin* muodolla on *logos*, niillä ei ole suoraa kosketusta *arkhaihin*. Näin ollen jää *nūsin* osaksi olla kosketuksissa *arkhaihin*.⁵ Tätä *nūsin* funktiota Aristoteles ei johda mistään sen positiivisista tai nimettävistä piirteistä, vaan ainoastaan siitä, etteivät muut *alētheueinin* muodot tarjoa *arkhaita*. Lisäpainoa tämä kaikki saa siitä, että *nūs* on *anēu logū*, ilman *logosta*.⁶ Näin ollen *nūs* poikkeaa aivan oleellisella tavalla kaikista muista *alētheueinin* muodoista ja sen voitaisiin väittää muodostavan *logoksen* omaavalle *psykhelle* eräänlaisen mihinkään paikantumattoman ytimen, jonka kautta tuo *logoksen* omaava *psykhē* on kosketuksissa *arkhaihin*.

Vaikka Aristoteles ei sanokaan suoraan *nūsin* toimivan sekä *epistēmonikonin* että *logistikonin* puolella, tapahtuvat *nūsin* virheet kummallakin puolella. Itse asiassa koska vain *nūs* on kosketuksissa *arkhaihin*, on sen toimittava kummallakin puolella, muuten jompikumpi puoli jäisi vaille kosketusta *arkhaihin*. Näin ollen meillä on *nūsissa* kolmannen pois suljetun lain kieltävä taho, josta kaikki *alētheuein* savenvalannasta ja politiikasta matematiikkaan ja metafysiikkaan ammentaa kosketuksensa *arkhaihin*. *Nūs* on Aristoteleen ajattelussa *alētheueinin* kosketuskohta *arkhaihin*.

Siksi *nūsista* on todettava vielä pari asiaa. Ensinnäkin *nūs* on »toisenlaista *aisthēsista*».⁷ Tämä rinnastuu siihen, että eräänlainen perusaisthēs on kuulua Aristoteleen ajattelussa *logistikonin* puolelle. Toiseksi, koska *nūs* on vailla *logosta*, tarvitsee se jonkinlaisen välittäjän itsensä ja *logoksen* omaavien *psykhēn* ulottuvuuksien välille. Tätä välitysfunktiota toimittaa *eubūlia*, joka vie aikaa.⁸ Kolmanneksi *nūs* – ei niinkään *sofia*,

epistēmē, *fronēsis* tai *tekhnē* – on se, mitä filosofi palvelee tai mihin hän keskittyy elämässään.⁹

Esitykseni kannalta on nyt aivan keskeistä nähdä, että se, mitä Aristoteles *ei* eksplisiittisesti artikuloi, muodostaa temaattisen artikuloinnin tuolle tai tälle puolen jäävän ennakko-oletuksen koko VI kirjan esitykselle. Tämä poissuljettu, mutta ennalta oletettu on ajan horisontti: ero niiden olevien, joiden *arkhai* ovat aina niin kuin ovat, ja niiden olevien, joiden *arkhai* voivat olla toisinkin, välillä olettaa ajan ulottuvuuden, joka leimaa toiset olevat ikuisuudella, toiset mahdollisella muutoksella.

Nūsin käsitteen asema tulee näin entistäkin painavammaksi: se on ajan juuressa tai ajan olevia strukturoivan toiminnan ytimessä. Se on eräänlainen ajan *aisthēsis*. Samalla se rikkoo perustamansa artikulaation peruslait. Sitä voidaan luonnehtia lähinnä oudon negatiivisin termein: se ei ole tätä eikä tuota, vaan aina jotain enemmän... Silti tai juuri siksi se jää arvoitukseksi ja sen alkuperäksi, mitä Aristoteles kutsuu filosofiaksi.

On vielä huomautettava, että *Nikomakhoksen etiikan* VI kirja muodostaa systemaattisen olemisen esityksen, joka aloittaa länsimaisen ajattelun kannalta keskeisen ontologisten erottelujen sarjan. Tähän sarjaan kuuluvat mm. ero tosiasioiden ja arvojen sekä luonnontieteiden ja ihmistieteiden välillä. Klassisista jäsennyksistä Kantin jaottelu luonnon ja vapauden välillä kuuluu myös tähän sarjaan.

Yritän vielä ilmaista tämän kaiken nykyfilosofian avaintermein. *Nūsin* käsitteessä on nimittäin nimetty rajankäynti samuuden ja toiseuden välillä. *Nūs* on se tapahtuma, jossa Samasta tulee Samaa ja Toinen jää Toiseksi. Aristoteleen filosofiassa ei ole muuta nimeä tälle tapahtumalle. Toisin sanoen Aristoteles nimeää ajattelun alun, totuuden juuren, *nūsiksi*. Jos maailmassamme on samuutta, juontaa sen alkuperä jollain tavalla lopulta *nūsiin*. Samoin toiseus voidaan tunnus-taa (tunnistamatta) toiseudeksi vain *nūsin* kautta. *Nūs* on raja, kosketus, aavistus Toisen ja Saman välillä. Se, ja vain se, on filosofian alussa. Sille, ja vain sille, omistautuminen on filosofiaa. Kaikki muu vie meitä pois ajattelun ja filosofisen totuuden alkulähteiltä.

Analyttisen filosofian luenta

Tässä kohden on ennakoitava muutama erityisesti analyttisen filosofian traditioon kuuluvien tutkijoiden suosima vasta-argumentti. Ensinnä he toteavat, että kun Aristoteles käyttää *nūsin* yhteydessä sanaa *logos* todetessaan, että *nūs* on *aneu logū*, vailla *logosta*, Aristoteles tarkoittaakin sanalla jotain muuta kuin muissa yhteyksissä. Toisin sanoen: siinä missä *logos* yleensä tarkoittaa »järkeä», ei *nūsilta* puutukaan järki, se ei vain järkeile. Tällaista *ad hoc* -luentaa on vaikea ottaa vakavasti, sillä se redusoi luettavan tekstin peilipinnaksi, jossa lukija näkee vain oman kuvansa.

Tuskin kukaan kieltää, että Aristoteles on länsimaisen ajattelun ensimmäinen todella systemaattinen ajattelija: Aristoteles luo systemaattista teknistä käsitteistöä. Itse asiassa voitaisiin jopa väittää, että vasta Aristoteleen jäsennyksissä meillä on systemaattisia käsitteitä ja varsinaisia teknisiä termejä. *Nūs* on puolestaan Aristoteleen ehdottomasti tärkeimpiä käsitteitä. Tästä näkökulmasta olisi aivan absurdia väittää, että luonnehtiessaan *nūsia* Aristoteles ei pyrkisi systemaattisuuteen, että hän yhtäkkiä käyttelisi toista ydinkäsitettään (*logos*) epäsystemaattisesti.

Toiseksi samaisen tradition edustajilla on tapana todeta, että Aristoteles yksinkertaisesti käyttää sanaa *nūs* kahdella tai kolmella eri tavalla. Tällainen argumentointi osoittaa kuitenkin jälleen entistä ehkä vieläkin arveluttavampaa *ad hoc* -tulkintaa. On nimittäin ensinnäkin huomattava, että Aristoteles itse toteaa *alētheueinin* muotoja olevan viisi ja luettelee ne. Toisekseen on todettava, että *nūsin* kahtia jakaminen – esimerkiksi teoreettiseen ja praktiseen *nūsiin* – jakaisi *logoksen* omaavan *psykhēn* silloittamattomasti kahteen osaan, mikä ei varmastikaan sovi Aristoteleen ajattelun perustendensseihin ja hänelle tyyppillisiin muotoiluihin. Toisin sanoen, jos *nūs* tarkoittaisi Aristoteleelle kahta tai kolmea asiaa, olisi *alētheueinin* muotoja kuusi tai seitsemän eikä *epistēmonikon*ia ja *logistikon*ia liittäisi yhteen mikään muu kuin se, että ne nyt sattuvat olemaan samassa *psykhēssä*.

Käytännössä tämä tarkoittaa sitä, että *nūsin* eri merkityksistä jankuttaminen on älyllisesti tahditonta ja ajattelun kannalta äärettömän

vaarallista rappiota. Olemme tekemisissä länsimaisen ajattelun kulmakiven kanssa, ja jos »filosofit» eivät pysty käsittelemään sen käsitteitä tahdikkaan intohimoisesti redusoimatta niitä jaarittelun harmaaseen mössöön, miten voimme olettaa, että filosofialle vähemmän omistautuneet saisivat niistä mitään irti? Jokaisella joka on kertaakaan puhunut tai kirjoittanut »teoreettisesta *nūsista*» ja »käytännöllisestä *nūsista*» on tässä ankaran itsetutkiskelun ja -kritiikin paikka, sillä tuolloin on tullut puhuttua tai kirjoitettua ilman filosofiseen työskentelyyn oleellisesti kuuluvaa intohimoista omistautuneisuutta ja vastuullisuutta. Ilman tuota intohimoista omistautuneisuutta meille jää vain akateemista kevytkenkäisyyttä ja oman edun tavoittelua, joka ei ole kenenkään veromarkkojen arvoista.

Heideggerin luenta *Nikomakhoksen etiikan VI kirjasta*

Lukuvuonna 1924–25 Heidegger piti luentosarjan Platonin *Sofistista* tuoden esiin jo varsin tematisoidusti aiheita, joista punoutui vuonna 1927 julkaistu *Oleminen ja aika*. Meidän kannaltamme mielenkiintoiseksi tämän luentosarjan tekee se, että iso osa siitä käsittelee itse asiassa Aristoteleen *Nikomakhoksen etiikkaa* (ja nimenomaan sen VI kirjaa) ikään kuin johdantona Platonin *Sofistin* käsittelyyn. Tätä luentosarjaa ja Heideggerin siinä sekä painottamia että huomioimatta jättämiä seikkoja on kommentoinut muun muassa Jacques Taminiaux luennoissaan Heideggerin fundamentaaliontologiasta.¹⁰ Nostan seuraavaksi esiin muutamia tekijöitä, jotka sekä Heidegger että Taminiaux sivuttavat nähdäkseni oleellisin seurauksin. Tärkein näistä on *nūsin* asema Aristoteleen jäsennyksissä.

Julkaistujen luentojen pykälässä 5 Heidegger käsittelee hyvin lyhyesti *Nikomakhoksen etiikan* kohtaa, jossa luetellaan viisi *alētheueinin* muotoa: *epistēmē*, *tekhnē*, *fronēsis*, *sofia* ja *nūs*.¹¹ Tämän jälkeen pykälissä 6, 7, 8 ja 9 Heidegger antaa pidemmän analyysin *epistēmestä*, *tekhnestä*, *fronēsiksesta* ja *sofiasta*, mutta *nūsia* ei käsitellä temaattisesti lainkaan, vaan pykälässä 10 Heidegger siirtyy jo eteenpäin muihin aiheisiin.¹² Toisin sanoen *nūsin* sivuuttamista ei tarvitse

etsiä suurennuslasilla ja pilkkua viilaten, vaan se makaa edessämme kuin kartalle suurella painetut paikannimet, jotka piiloutuvat juuri valtavuuteensa.

Pykälässä 23 Heidegger käsittelee *nūsia* suhteessa *fronēsikseen* ja *sofiaan* ja huomauttaa *nūs*in suuntautuvan kahtaalle. Samoin hän kiinnittää huomiota siihen, että *nūs* on *aisthēsista*. Heidegger ei kuitenkaan juuri tematisoi tätä *nūs*in kaksinaisuutta, vaan toteaa vain *sofian* ja *fronēsiksen* muistuttavan rakenteellisesti toisiaan suhteessa *nūs*iin, mutta olevan eri puolilla – täsmentämättä kovinkaan hyvin, minkä eri puolilla ne ovat. Heidegger ei silti mene siihen halpaan, johon useimmat analyttisen filosofian traditiosta tulevat tulkitsijat tässä kohtaa menevät: hän ei jaa *nūsia* kahteen tai kolmeen osaan. Sen sijaan hän vaikuttaa tulkitsevan asian niin, että *sofia* ja *fronēsis* ovat tiettyssä mielessä *nūs*in kaksi eri muotoa. Tämäkin on itse asiassa vastoin sitä, mitä Aristoteles kirjoittaa, sillä Aristoteles toteaa aivan eksplisiittisesti *alētheueinilla* olevan viisi eri muotoa, eivätkä nämä siis sisällä toisiaan. Heidegger puolestaan tulkitsee tilannetta niin, että *sofiassa Dasein* suuntautuu kohti maailman eri olevia, kun taas *fronēsiksessa* on kyse *Daseinin* suuntautumisesta kohti olevia, jotka ovat itse *Dasein*.¹³

Asia onkin esitykseni kannalta riittävän selvä: Heideggerille *nūs*in asema ei ole millään tavalla problemaattinen eikä oikeastaan edes kovin mielenkiintoinen. Sen sijaan hänen mielenkiintonsa suuntautuu *fronēsikseen* ja tähän liittyvään *praksikseen*, sekä edelleen tähän liittyen *praksiksen* ja *poiēsiksen* väliseen eroon. Se, mille Aristoteleen ontologinen erottelu rakentuu, jää Heideggerilla pimentoon. Hänen kannaltaan tässä erottelussa on kyse vain siitä, suuntautuuko *Dasein* oleviin, jotka ovat itsekin *Dasein*, vai maailman oleviin, jotka eivät ole *Dasein*. Käytännössä tämä tarkoittaa sitä, että tällä kohtaa ajattelu-uraansa Heidegger toistaa täysin ajattelemattaan *Nikomakhoksen etiikan* VI kirjan laukaiseman ontologisten erojen sarjan. Näin *Daseinin* suhde *Daseiniin* saa toki oman erityislaatunsa, mutta rakentuu käsitteellisesti kannalta itsestäänselvyytenä otetulle, varsin huteralle pohjalle.

Vielä mielenkiintoisemmaksi ja tärkeämmäksi tämän *nūs*in aseman sivuuttamisen tekee se, mitä totesin yllä: juuri *nūs* on Aristoteleen artikulaatiossa olevien »ajallistumisen» juuressa. Aristoteles ei itse

kykene tematisoimaan tätä, koska se muodostaa hänen artikulaati-
onsa ennalta oletetun ja vaietun lähtökohdan. Heidegger, jolle kysy-
mys ajasta on 1920-luvulla suorastaan ensisijainen, ei puolestaan
erota *nūsin* käsitteen keskeistä asemaa Aristoteleen esityksessä ja itse
asiassa tiettyssä mielessä toistaa Aristoteleesta juontuvan tradition ref-
lektioimattomia lähtökohtaoletuksia jakaen *Daseinin* suhteet muihin
oleviin problematisoimatta kahtia: ei-*Daseineihin* ja toisiin *Daseineihin*.
Näin Heidegger ei lopulta kykenekään tematisoimaan *nūsin* keskeistä
asemaa »ajan aistina».

Heidegger-tutkijoille mieleinen käsitys Heideggerin *nūs*-tulkin-
nasta on, että Heidegger ikään kuin kääntäisi *nūsin* ja *logoksen* välisen
suhteen ylösalaisin. Tässä tulkinnassa Aristoteles nähdään eräänlai-
sena naiivin empirismin edeltäjänä – tällaisen kuvan jotkut onnet-
tomat lukion oppikirjat ja vastaavat teokset ehkä antavatkin. Tällöin
Aristoteleen lähtökohtana olisi muka jonkinlainen aistiva tai havait-
seva *nūs*, joka sitten antaa *arkhait logokselle*, ja Heideggerin ansioksi
tulee kaiken aistimisen ja havaitsemisen historiallisuuden ja kieli-
sidonnaisuuden osoittaminen. Tällöin sivuutetaan täysin sekin vähä,
mitä Aristoteles *nūsista* kertoo, ja jätetään täysin huomioimatta *nūsin*
rakenteellinen asema Aristoteleen jäsennyksessä. Ensinnäkin unohde-
taan, että *nūs* on Aristoteleelle toisenlaista *aisthēsista*, joka eroaa täysin
»normaalista» *aisthēsiksesta*. Samoin jätetään huomiotta se, että *nūsin*
kautta ollaan kosketuksissa myös niiden olevien *arkhaihin*, joiden ole-
mista leimaa ikuisuus ja jotka on siten Aristoteleellakin olennaisesti
erotettava normaalista aistimisen ja havainnoinnin maailmasta. Ainoa
»konkreettinen» esimerkki, jonka Aristoteles *nūsin aisthēsiksesta* antaa,
on matemaattisen totuuden käsittäminen. Paitsi että *nūs* on siis erään-
lainen *aisthēsis* olevien erilaiselle ajallisuudelle, on se lähinnä – tai pel-
kästään – *alētheueinin arkhaihin* kohdistuva *aisthēsis*.

Toisin sanoen, jos heideggerilainen tulkintatraditio ja Heidegger-
tutkijat haluavat tehdä minkäänlaista oikeutta Aristoteleen *nūs*-käsit-
teelle, tulisi huomio kiinnittää *alētheian* tapahtumiseen ja siihen, mistä
siinä on kyse. Aristoteleen esityksessä *logoksen* keskeinen asema tulee
aivan ilmeiseksi: *alētheia* tapahtuu vain ja ainoastaan siinä *psykhēn*
osassa, jossa tai jolla on *logos*. Oleellista on, että tämän *alētheian*

tapahtumisen »ytimessä» on jotain, millä tai missä *logosta* ei ole. Vain tässä järjen järjettömässä sydämessä aika jakautuu ikuisuuteen ja katoavaisuuteen, tai tarkemmin sanoen niihin oleviin, joiden *arkhai* ovat aina niin kuin ovat, ja niihin oleviin, joiden *arkhai* voivat olla toisinkin.

Heidegger-tutkijoilla on siis sama taipumus kuin »analyttisen» tradition edustajilla: puhutaan Aristoteleesta lukematta Aristotelesta. Vaikka lukeminen onkin tiettyssä mielessä mahdotonta, voi tätä mahdottomuutta toteuttaa hyvin tai huonosti. Heideggerin luentojen pohjalta voidaan hyvin eksplikoida ja työstää *Nikomakhoksen etiikan* VI kirjan problematiikkaa, mutta tuo problematiikka ei millä tavoin tyhjene Heideggerin esityksiin. Pikemminkin on niin, että Aristotelesluennat antavat meille näkökulman tiettyihin olennaisiin piirteisiin Heideggerin ajattelussa.

Ensinnäkin Heideggerilla on kiistämätön taipumus lukea kaikkia, myös klassikkoja, oman suuren, olevien olemisen unohtamisesta ker- tovan tarinansa pohjalta. Kaikki ne tekijät, jotka sotivat tätä tarinaa vastaan, redusoidaan tai sivuutetaan Heideggerin luennoissa. Toisin sanoen länsimainen ajattelu muodostuu heideggerilaisessa katsan- nossa heideggerilaisen ajattelun esileikiksi ja vieläpä ikään kuin deka- dentiksi sellaiseksi. Tämä ei tarkoita, ettei Heidegger onnistuisi sano- maan ja kirjoittamaan paljon äärimmäisen olennaista länsimaisesta ajattelusta. On kuitenkin aina myös otettava etäisyyttä Heideggeriin – ja akateemisessa työskentelyssä (sikäli kuin sitä ei redusoida mieli- piteisiin) tämä voi tarkoittaa vain 1) Heideggerin kommentoimien tekstien lähilukua ja tarkennettua analyysia sekä 2) toisten »nykyfilo- sofien» lukemista.

Vähintään yhtä tärkeä on kuitenkin kysymys, mitä *nūsin* käsit- teen erityisyyden sivuuttaminen voisi kertoa Heideggerin ajattelusta. Kuten yllä jo totesin, huomaamme, että vuosien 1924–25 luentosar- jassa tuo niin tärkeä ero *Daseinin* ja muiden olevien välillä rakentuu varsin huteralle ja reflektoimattomalle käsitteelliselle pohjalle, joka jää Aristoteleesta alkavan ontologisten erojen sarjan vangiksi. Erityisesti tämä koskee kysymystä *Daseinin* suhteesta toisiin *Daseineihin*, minkä Heidegger tulkitsee pitkälti Aristoteleen *fronēksin* pohjalta. Näin

käsitteellinen epäselvyys kiikuttaa Heideggerin kuvioon tietyt Aristoteleen yhteiskunnallista ajattelua leimaavat piirteet, kuten *logoksen* tai tietynlaisen *logoksen* erityisaseman. Aristoteleelle tämä tulee esiin siinä, että tietyt ihmiseläimet ovat luonnostaan orjia, sillä he ovat barbaareita, koska eivät puhu attikaa. Heideggerille saksalla (ja siten Saksan kansalla ja vain sillä) on tietty olemisen kohtaloon kuuluva tehtävä lunastaa oleminen joltain sellaiselta, minkä turmeltunut latinalainen epookki on saanut aikaan. Kumpikaan heistä ei problematisoi eikä tematisoi riittävästi sitä kuilua, johon *nūsin* käsite viittaa.

Lopuksi

Ensinnäkin on painotettava *logoksen* keskeistä asemaa *alētheueinin* tapahtumassa. Tämän tapahtuman ytimessä on kuitenkin jotain, millä tai missä *logosta* ei ole, nimittäin *nūs*, ja juuri se on kosketus *arkhaihin*. Mitä tämä tarkoittaa *alētheian* kannalta? Sitä, ettei sen ainoana tähtäyspisteenä tai horisonttina voi olla *logos*. Siellä missä *alētheia* todella tapahtuu, on mukana paitsi *logos*, myös jotain muuta. *Alētheian* tapahtuminen edellyttää tuon jonkin muun.

Aristoteeliselle *fronēikselle* rakentuva politiikkakäsitys on aina implikoiva barbaarinsa, mikäli *fronēiksen* alistuneisuutta *nūsille* ei käsitetä eikä toteuteta, toisin sanoen mikäli se arvoitus, jonka *nūs* nimeää ja jossa teoria ja käytäntö, ikuisuus ja katoavaisuus ovat yhtä, ei realisoidu teoriassa ja käytännössä, ikuisuudessa ja katoavaisuudessa. Pelkkään *logoksen* horisonttiin palautuva ajattelu ja toiminta tulee aina olemaan tiettyjen partikulaaristen intressien sanelemaa – vailla sitä oleellista totuuden vapausmarginaalia, jonka *nūs logokseen* tuo.

Nykyfilosofian ilmauksin tämä tarkoittaisi, ettei kieli voi eikä saa olla totuuden tapahtumisen ainoa horisontti. Olipa kyse sitten savenvalannasta tai matematiikasta, arkkitehtuurista tai DNA-siruisista, filosofiasta tai runoudesta, aina ja kaikkialla totuus edellyttää kosketusta artikulaation tuolle tai tälle puolelle. Empiirisessä luonnontieteessä tämä on helppo käsittää: genetiikan tutkija ottaa tuhansilta ihmisiltä verinäytteet ja työstää niitä. Samoin säveltäjä työskentelee

äänen, mihinkään artikulaatioon palautumattoman äänen, parissa. Teatteriohjaaja tuo lavalle jotain, mikä ei palaudu mihinkään käsitteisiin. Itse asiassa vain ja ainoastaan filosofit näyttävät menettäneen kosketuksensa siihen, mikä ei ole artikulaatiota. Vain filosofit ovat sivuuttaneet *nūsin* keskeisyyden Aristoteleen *Nikomakhoksen etiikassa* – ja ketään muuta tuo filosofian historian klassikko ei enää juuri kiinnostakaan, kiitos filosofien. Ihmiset käyvät teatterissa, näyttelyissä, konserteissa, äänestämässä ja kuuntelevat tiedemiehiä mielellään, jopa lukevat näiden kirjoja. *Nikomakhoksen etiikkaa* ei kuitenkaan lue juuri kukaan, tuskin edes filosofit, ja tästä ei voi syyttää kuin tiettyä nykyiselle »filosofialle» tyypillistä voimattomuutta.

Voimme kutsua tässä artikkelissa painotettua artikulaation tuota tai tätä puolta *nūsiksi* (Aristoteles), »reaaliseksi» (Lacan, Badiou), »tapahtumaksi» (Badiou, Foucault, de Certeau), »Toiseksi» tai »toiseudeksi» (Levinas, Derrida, Blanchot) – tärkeintä on, että siihen ollaan kosketuksissa, sillä se on ajattelun alku. Itse asiassa ajattelu on ajattelua vain siinä määrin kuin se on kosketuksissa »tuohon johonkin», jossa teoria ja käytäntö, ikuisuus ja katoavaisuus kohtaavat.

Viitteet

1. EN VI, 1, 1139a4–5.
2. EN VI, 1, 1139a5–12.
3. EN VI, 1, 1139a15 – 2, 1139a35.
4. EN VI, 3, 1139b14–18.
5. EN VI, 6, 1140b31–1141a8.
6. EN VI, 8, 1142a25–26; 11, 1143a35–b5.
7. EN VI, 8, 1142a25–29; 11, 1143b5.
8. EN VI, 9, 1142a32–b33.
9. Marx 1954.
10. Taminiaux 1989.
11. GA 19, 28–30.
12. GA 19, 31–69.
13. GA 19, 157–179.

Lähteet

- ARISTOTELES (ARISTOTLE) (1982), *The Nicomachean Ethics* [EN]. English translation by H. Rackham. (The Loeb Classical Library: Aristotle in twenty-three volumes, XIX.) Harvard University Press, Cambridge.
- MARX, WERNER (1954), *The Meaning of Aristotle's »Ontology»*. Martinus Nijhoff, The Hague.
- TAMINIAUX, JACQUES (1989), *Lectures de l'ontologie fondamentale: Essais sur Heidegger*. Jérôme Millon, Grenoble.

II

Esa Kirkkopelto

ZWISCHEN

Heidegger Kantin ja Hölderlinin välissä

*Die Dichter müssen auch
Die geistigen weltlich sein.
(Hölderlin, Der Einzige)*

On tunnettua, että Hölderlinin ajattelun ja runouden ote muuttui radikaalisti 1700-luvulta 1800-luvulle siirryttäessä. Muutosta siivitti muun muassa *Der Tod des Empedokles* -tragediaprojektin epäonnistuminen ja keskenjääminen. Sikäli kuin tuon tragedian oli määrä olla koko varhaisromantiikan ohjelman yhteenveto, on perusteltua, että se saattoi samalla kyseenalaiseksi koko siitä sukeutuvan idealismin projektin jo ennen kuin idealismi oli nähnyt varsinaista kukoistustaan Schellingin ja Hegelin systeemeissä.¹ Kun Hölderlin 1800-luvun alussa palaa tragedian problematiikkaan ryhtyessään saksantamaan Sofokleen *Oidipus*- ja *Antigone*-tragedioita, merkitsee tuo paluu myös samanaikaista paluuta kantilaisiin käsitteisiin ja tematisointeihin. Erityisesti tämä ilmenee niissä *Huomautuksissa* (*Anmerkungen*), joilla runoilija varusti käänöksensä. Avain tragedian metafysiikkaan näyttäisi siten myöhemmän Hölderlinin mukaan olevan Kantissa, ei Kantin ylittämiseen tähtäävässä spekulatiivisessa filosofiassa.

Tänä päivänä on vaikeaa ymmärtää Hölderlinin työssä tapahtunutta muutosta ottamatta huomioon Heideggerin tulkintoja sekä Kantista että Hölderlinistä. Tämä ei johdu pelkästään siitä että nuo tulkinnat ovat olleet aikamme ajattelun kannalta monessa mielessä uraauurtavia. Syynä on myös se, että Heideggerin ajattelussa, samoin kuin Hölderlinillä, kohtaamme palaamisen, »toiston» tai »taka-askeleen» (*Schritt zurück*), joka 1920-luvulta alkaen johtaa hänet takaisin Kantiin, ohi tai yli edeltävän uuskantilaisen ja idealistisen tulkintatradition, erityisesti Hegelin. Tämä heideggerilainen paluu tapahtuu »fundamentaaliontologian» ohjelman mukaisesti *Daseinin* »äärellisyyden» ja »ajallisuuden» nimissä. Molemmat aiheet ovat kuitenkin tunnistettavasti esillä jo Hölderlinin *Huomautuksissa*, joissa ne niin ikään asettuvat spekulatiivisempaa, äärettömämpää tragedian tulkintaa vastaan. Tällöin tulee väistämättä ajateltavaksi, että kyseinen teksti – erityisesti siinä hahmoteltu samanaikaisesti sekä transsendentaalinen että historiallinen liike, »kategorinen» ja »isänmaallinen käänne», joka palauttaa ihmisen metafyyssisen pyrkimyksen toiseen maailmaan takaisin tähän maailmaan, olemisen ajallisten ja välillisten ehtojen ääreen – ennakoisi ja motivoisi Heideggerin vastaavaa elettä.

Tällaista tulkintaa Heidegger ei kuitenkaan itse suoralta kädeltä näytä allekirjoittavan.² Myös Hölderlinin »kantilaisen käänteen» Heidegger tunnustaa vain johdonmukaisesti vaikenemalla siitä. Missään hän ei näytä esittävän kysymystä noiden kahden hahmon välisestä suhteesta, vaikka se niiden historiallisten dokumenttien perusteella, joihin myös Heidegger luennoissaan ja esitelmissään palaa, onkin kiistämätön tosiseikka.³ Palatessaan Kantiin Heidegger siis ohittaa paitsi saksalaisen idealismin tradition myös Hölderlinin, jonka hän muissa yhteyksissä muistaa asettaa tuosta traditiosta erilleen. Aivan kuin Heidegger haluaisi pitää erillään nämä kaksi suurhahmoa. Mutta miksi? Jos oletetaan, että Heidegger on kuitenkin tietoinen tuosta historiallisesta yhteydestä, hänen vaikenemisensa syyt voivat olla vain kahdenlaiset:

Yhtäältä tämä voi merkitä, että Heideggerin näkökulmasta tuolla tosiasiallisella kytköksellä ei ole mainitsemisen arvoista merkitystä. Mikäli näin on, syynä tähän voi olla vain se, että Heideggerin oma

ajattelu haluaa esiintyä totuutena tuosta suhteesta, joka ei ole enempää eikä vähempää kuin *ajattelun ja runouden* välinen suhde. Syyksi Heideggerin vaikenemiseen olisi näin ollen katsottava se, että hänen oma ajattelunsa juuri edustaa tuota suhdetta, eikä se tässä mielessä siis myöskään vaikenisi siitä.

Toisaalta vaikeneminen voi olla merkki siitä, että mainittu historiallinen kytkös on asiallisesti yhteensopimaton Heideggerin oman ajattelun kanssa. Tällöin Heideggerin ajattelu jäisi suojattomaksi sen kritiikin suhteen, joka tuon kytköksen selvittämisestä mahdollisesti seuraisi. Kritiikki ulottuisi tällöin yhtä syvälle Heideggerin omaan ajatteluun kuin hänen tulkintaansa kahdesta edeltäjästään.

Seuraavassa yritetään tavoittaa se väli, jonka Kantin ja Hölderlinin välinen suhde Heideggerin ajatteluun avaa: mihin kohtaan se jälkimmäisen ajattelussa sijoittuu ja mitä asiaa se erityisesti koskee, mistä Heidegger siis vaikenee? Jos kysymys on ajattelun ja runouden suhteesta, miten tuo suhde tulisi Heideggerin yhteydessä ymmärtää?

I

Tiedetään, ettei runoudella tai taiteella ylipäätään ollut erityistä roolia Heideggerin ajattelussa sen alkuvaiheessa, 1920-luvulla Marburgin kauden fundamentaaliontologian piirissä. Taide ja runous nousevat esiin vasta 1930-luvun puoliväliä lähestyträessä, yhtäältä taideteoksen alkuperää koskeissa esitelmissä, toisaalta Hölderlinin isänmaallisia hymnejä tulkitsevilla luentosarjoilla. Taiteen paradigman esiintulo näyttäisi siten vastaavan Heideggerin omassa ajattelussa tapahtuvaa *Kehreä*, joka ottaa etäisyyttä hänen aiempiin lähtökohtiinsa.⁴ Taide ikään kuin tarjoutuisi yhtenä ratkaisuna aiemman ajattelun piirissä ratkaisematta jääneisiin ongelmiin. Mutta mitä nuo ongelmat koskevat?

Kuten jo *Olemisessa ja ajassa* perusteltiin, *Dasein* ei olemistavaltaan ole vain olio olioiden joukossa vaan se, joka aina tietyn ymmärtämisen ja virittyneisyyden varassa on suuntautunut kohden olevaa – »maailmassa-oloa». *Oleminen ja aika* tyytyi kuitenkin analysoimaan vain *Daseinin* »maailmallisuuden» »epävarsinaisia» ja »langenneita» osia,

maailmansisäisyyttä – yhtäältä »ympäristönä», jossa oliot ilmenevät »käsilläolevina» (*Zuhandenes*) »välineinä» (*Zeug*), toisaalta edellisestä abstrahoituna »luontona», jossa samaiset oliot puolestaan tyytyvät pelkästään subsistoimaan »esillä-» tai »läsnäolossaan» (*Vorhandenheit*). Maailma sellaisenaan kohdataan toki ahdistuksessa, mutta tällöin maailma näyttäytyy vain negatiivisesti kaiken maailmansisäisen merkitsevyyden puutteena, »ei minään», »ei missään». Kysymys positiivisesta maailman ilmiöstä sen varsinaisimmassa fenomenologisessa mielessä jää auki: kuinka maailma itsessään on tai kehkeytyy, »maailmallistuu» (*weltet*) *Daseinin* äärellisenä »transsendenssina»? Kun kysytään maailman antoa tai mieltä, kysytään samalla sitä mitä *Olemisessä ja ajassa* nimitettiin »olemisen mieleksi»: olevan ja olemisen, ajan ja olemisen suhdetta, tuolla tai tällä puolen omaan kuolevaisuuteen sitoutunutta *Daseinin* projektuaalisuutta.

Tämä »käännö» *Daseinin* alkuperäisestä ajallisuudesta olemisen »temporaalisuuden» (*Temporalität*) puoleen oli alun perin Heideggerille temaattinen tavoite, joka oli kirjattu myös *Olemisen ja ajan* johdannossa esiintyvään sisällysluetteloluonnokseen. Kuitenkin ne osat joiden tuli tässä yhteydessä tuo käänne varsinaisesti toteuttaa – I osan viimeinen jakso (»Aika ja oleminen») sekä koko II osa, jonka oli määrä toteuttaa länsimaisen ontologian historian »destruktio» – jäivät valmistumatta. Noiden puuttuvien jaksojen joukkoon oli kirjattu myös luku Kantin skemaattisuutta ja aikaa koskevista opeista »temporaalisuuden ongelman ensi askelmana»⁵. Voidaan olettaa, että Heideggerin samanaikaiset ja samaa aihetta käsittelevät laajat luennot, samoin kuin 1929 ilmestynyt *Kant und das Problem der Metaphysik*, vastaavat sisällöltään *Olemisen ja ajan* poisjääneitä osia. Tämän aineiston perusteella juuri Kantin filosofia näyttäisi tuona aikana tarjoavan Heideggerille sen maaston, jossa *Daseinin* transsendenssi tuli tavoittaa rakenteessaan ja dynamiikassaan. Miksi näin on?

Vastauksen tähän voi lukea *Olemisen ja ajan* sivuilta. Kantista tuossa teoksessa piirtyvä kuva on kaksijakoinen. Yhtäältä kohtaamme Kantin länsimaisen metafysiikan »ensimmäisenä ja ainoana» ajattelijana »joka eteni jonkin matkaa kohti temporaalisuuden dimension tutkimista tai joka antoi ilmiöiden pakottaa itsensä siihen».⁶

Tutkimusvaihe, johon Heidegger viittaa, liittyy juuri *Puhtaan järjen kritiikin* ensimmäisessä painoksessa 1781 esiintyvään skemaattisuusoppiin, jota Kant vuoden 1787 toisessa painoksessa oli oleellisesti typistänyt. Tämä antaa aiheen Heideggerin *Kantbuchin* kuuluisalle teesille Kantin »perääntymisestä» (*Zurückweichen*) suhteessa radikaaleimpaan oivallukseensa – transsendentaaliseen ja skematisoivaan kuvittelukykyyn kokemuksen aistimellisten ja *aprioristen* tekijöiden »yhteisenä juurena», ajan ja apperseption yhteytenä, *Daseinin* transsendenssin perimmäisenä ilmentymänä. Samalla kertaa tulee esiin myös »toinen Kant», filosofi, jonka ontologinen analyysi rajoittuu pelkästään »luontoon» »kaikkien olioiden muodostamana kokonaisuutena»⁷, »mahdollisen maailmansisäisen olion olemisen rajatapauksena»⁸. Tämänkaltainen tulkinta olemisen kokonaisuudesta vastaa erityisesti luonnontieteiden tarpeita mutta ei missään tapauksessa tavoita maailman ilmiötä monitahoisessa »merkittävytydessään» (*Bedeutsamkeit*).⁹ Heideggerin mukaan Kant yksinkertaisesti »ei nähnyt maailman ilmiötä». Vastaavanlainen kaksijakoisuus leimaa kaikkia *Olemisen ja ajan* tai sen aikaisia arvioita Kantista.¹⁰ Puolustaessaan Kantin ajattelun »radikaalimpia» piirteitä Heidegger pyrkii samalla sanoutumaan irti uskantilaisesta tulkinnasta, joka oli tehnyt Kantista tietoteoreetikon ja tieteenfilosofin.¹¹ Selventäessään Kantin filosofiaan kätkeytyvää »ei-ajateltua» Heidegger pyrkii samalla itse viemään loppuun Kantin länsimaaisessa metafysiikassa käynnistämän »kopernikaanisen kumouksen». Vastaus kysymykseen »kuka on Heideggerin Kant?» voisi kuulua näin: juuri kaksijakoisuudessaan Kant antaa hahmon sille käänteelle, jota Heidegger *Olemisessa ja ajassa* ennakoii ja jonka hän jatkossa pyrki toteuttamaan.

Tämä näkemys pätee nähdäkseni Heideggeriin myös vaiheessa, jossa hän itse joutuu perääntymään alkuperäiseen ohjelmaan kuuluneen käänteen edessä – vaiheessa, jossa tuo käänne muuttuu tematisesta tavoitteesta Heideggerin ajattelun osaksi koituneeksi historialliseksi tapahtumaksi. Tämän tapahtuman kohtalokkaana päämääränä on »metafysiikan voittaminen» (*Überwindung*). Väistämättä tämä merkitsee muutosta myös Heideggerin Kant-tulkinnossa. Tämä näkyy erityisesti Kantin ensimmäistä kritiikkiä käsittelevissä vuosien

1935–36 luennoissa, jotka sittemmin julkaistiin nimellä *Die Frage nach dem Ding*. Vaikka Heidegger esittääkin teoksen suorana jatkona vuoden 1929 *Kantbuchille*, on kysymys suuremmasta erosta kuin vain siitä, että edellisessä kirjassa analyysin kohteena oli transsendentaalisen analytiikan skemaattisuutta käsittelevä luku, luennoissa taas seuraava luku »puhtaan ymmärryksen periaatteista». Kun Kant-kirjan tietoisien väkivaltaisista ja fundamentaaliontologian ohjelmalle alistaisista painotuksista siirrytään analysoimaan objektin konstituutiota ymmärryksen *aprioristen* periaatteiden valossa, lähestytään myöhemmän Heideggerin mukaan sitä, mitä Kant itse piti teoksensa varsinaisena »keskuksena»¹² ja myös sen vaikeimpana jaksena. Tällaisten väittämien valossa Heidegger vaikuttaisi myöhemmässä Kant-tulkinnassaan antavan periksi jollekin – mutta mille? Ajattelijan itsensä tässä yhteydessä tekemien painotusten perusteella tekisi mieli sanoa: *oliolle itselleen*.

On huomionarvoista, ettei *Daseinin* transsendenssin ilmiötä, maailmaa, lähestytty enää *Daseinista* ja sen maailmaa rakentavasta skemaattisesta aktiivisuudesta käsin, vaan lähtemällä »olion oliomaisuudesta» (*Dinglichkeit des Dinges*) – siitä mikä itse asiassa jo *Olemisessa ja ajassa* oli muodostanut maailman maailmallisuuden toisen poolin, mutta joka tässä yhteydessä, kuten todettiin, oli jäänyt vaille analyysiä. »Olion kysyminen» on siis nähtävä uudella tavalla asetettuna kysymyksenä maailman maailmallistumisesta. Kantin »olio» on yhä yksiselitteisesti matemaattis-luonnontieteellisen määrityksen mukainen esilläoleva »luonnonolio» (*Naturding*)¹³ – tästä näkemyksestä Heidegger ei tingi. Hänen huomionsa kohdistuu nyt kuitenkin toisaalle, tuon olion, esineen tai objektin ja sen olemista määrittävän »olio-omaisuuden», esinemäisyyden tai objektiivisuuden väliseen *vastavuoroisuuteen*. Tälle suhteelle hän löytää jäsennyksen erityisesti Kantin muotoilemasta »kaikkien synteettisten arvostelmien korkeimmasta periaatteesta», jonka mukaan »kokemuksen mahdollisuusehdot ylipäätään ovat samalla kokemuksen objektien mahdollisuusehdot».¹⁴ Ajattelun haasteena ja perimmäisenä vaikeutena on tästä lähin ajatella objektin tai subjektin sijasta sitä »väliä» – *das Zwischen* – jonka kokemuksemme muodostaa suhteenamme kohtaamiimme olioihin.¹⁵ Kyseinen väli paitsi muodostaa mahdollisuusehdon kaikelle subjektin

ja objektin vastakkainasettelulle, myös ylittää sen, ja pelastaa näin Kantin filosofian keskeisimmän osan olemisen ajattelun piiriin.

Teoksen äärimmäisen pedagoginen ja Kantin *Kritiikin* kirjainta kunnioittava sävy kätkee kuitenkin taakseen ilmeisen vararikon, jonka fundamentaaliontologia on kokenut suhteessa omimpaan historialliseen viitepisteeseensä, Kantin filosofiaan. Tuo vararikko johtuu nähtävästi jokaista transsendentaalista projektia luonnehtivasta vaikeudesta ylittää oma lähtökohtainen näkökulmansa, tässä tapauksessa *Daseinin* oma projektuaalisuus. Vaikeus ilmenee yksinkertaisesti siten, että jokaisen skeeman taakse on luotavissa aina uusi laajempi skeema, horisontin taakse entistä perustavampi horisontti jne. Transsendentaalisuudesta luopuminen ei sinänsä kyseenalaista *Daseinin* skeemoja ja horisontteja. Kysymys on päinvastoin siitä, että nuo skeemat ja horisontit on tästä lähtien hyväksyttävä ja otettava vastaan entistä annetumpina, jolloin *Dasein* on vastaavasti entistä tiukemmin ja toivottomammin sidoksissa niiden epävarsinaiseen tapaan esittää oliot käsillä- ja esilläolevina.¹⁶ Tähän sitä Heideggerin mukaan pakottaa erityisesti historiallinen kieli, jota *Dasein* ei voi valita ja jota se on pakotettu puhumaan perinteiselle metafysiikalle uskollisena, sen propositionaalisen ja predikatiivisen logiikan mukaisesti.¹⁷

Jos *Daseinista* itsestään lähtevän fenomenologisen analyysin tietä ei ole mahdollista kulkea olemisen historiallisen ja kohtalokkaan määräytyneisyyden tuolle puolen, on etsittävä muita teitä maailman ilmiön tavoittamiseksi. Tätä puutetta paikkaa osaltaan Heideggerilla tässä vaiheessa aiheeksi nouseva taide. Heideggerin törmäys kielen metafysiisiin rajoituksiin ajaa hänet etsimään ominaisempaa suhdetta kieleen, ja sen hän löytää vastedes runoudesta, erityisesti Hölderliniltä, jonka runouden aiheeksi hän tunnistaa runouden ja runoilijan tehtävän itsensä. Samoihin aikoihin 1930-luvun puolivälissä, päättäessään luentonsa Kantista em. »väliin», jonka kokemus meidän ja olioiden välille muodostaa, Heidegger määrittää Hölderlinin pohjalta runoilijan runoilemisen paikan niin ikään »väliksi», jumalten ja ihmisten, olemisen ja olevan väliseksi ontologiseksi eroksi.¹⁸ Tuohon puolijumalalliseen ja sankarilliseen tilaansa karkotettuna runoilija

tulkitssee jumalten antamat merkit historiallisen kansan hyväksi ja luo näin vakaan ja luotettavan perustan kansan asumiselle.

Tässä yhteydessä ei ole tarpeen alkaa laajemmin kommentoida Heideggerin Hölderlin-tulkintaa.¹⁹ Olennaista on vain todeta, kuinka 1920-luvun transsendentaalinen käsitys maailmasta muuntuu 30-luvulla kysymykseksi »dimensiosta»²⁰, joka myöhemmin kokoaa huomaansa ja sulkee nelijakoiseen piiriinsä (*das Geviert*) sekä »kuolevaiset» että »jumalat», »maan» ja »taivaan». Koko ajan kysymys on siis oliosta itsestään (*das Ding*), jonka Heidegger 30-luvulle tultaessa ja kokemansa käänteen myötä kuitenkin ikään kuin pilkkoo kahtia, varsinaiseen ja epävarsinaiseen puoleensa. Sama pätee myös kieleen, jonka olennaisena puolena on runous, epäolennaisena taas jokapäiväinen tai teoreettinen puhe. Samaan aikaan kun Heidegger Kant-luennossaan pyrkii tavoittamaan olion oliomaisuuden ikään kuin Kantin tieteellis-teoreettisen kielen läpi, hän korottaa esitelmässään *Taideteoksen alkuperästä* taiteen ensisijaiseksi tieksi olion oliomaisuuden ymmärtämiseen. Nämä kaksi *Dingiä* eivät kuitenkaan enää kohtaa eivätkä selvitä välejä. Siellä missä kohdataan objekti, loistaa maailma poissolollaan ja päinvastoin. Objektiiviseen maailmankuvaukseen nojaava luonnontiede ei ole ainoastaan vieraantunut olion oliomaisuudesta ja maailman maailmallistumisen tavasta, vaan se on näille vastakkainen ja niiden suhteen vihamielinen, »hyökkää» niitä vastaan.²²

Tällaista fenomenologiselle traditiolle tyypillistä matemaattis-luonnontieteellisen asenteen ja olion objektivoivan ymmärryksen kritiikkiä Heideggerilta löytyy kaikista yhteyksistä, ja 1900-luvun edetessä se vain kärjistyy.²³ Samalla voidaan kuitenkin myös ymmärtää, miten mahdolltomaksi Heideggerin näkökulmasta tulee Kantin ja Hölderlinin kaltaisten hahmojen yhteensovittaminen. Tuosta suhteesta mahdollisesti kumpuava kritiikki koskee vastaavasti juuri tuota Heideggerin omaa ajattelua leimaavaa katkosta tai väliä, jonka mukaan *taide ja tiede eivät yksinkertaisesti mahdu samaan maailmaan*. Lienee aiheutta kuitenkin kysyä, onko sellaisella maailman käsitteellä tulevaisuutta, joka ei kykene noiden perustavanlaatuisten olevan esiintuomisen tapojen yhteensovittamiseen? Voisiko Hölderlinin myöhäiskauden ajattelusta ja sen pseudokantilaisista tulkinnoista viritä toisenlainen ymmärrys taiteen

ja tieteen, ja toisaalta runouden ja maailmasta objektiivisesti puhuvan kielen välisestä transsendentaalisesta ja historiallisesta yhteydestä?

II

Runoilijan ajatusten johtuminen takaisin Kantiin *Empedokles*-projektin epäonnistumisen jälkeen lieenee ymmärrettävissä seuraavasti: tästä lähtien runoilija ei enää pyrikään kumoamaan spekulatiivisesti luonnon ja ihmisen välistä vastakohtaa vaan hyväksyy sen lähtökohdakseen ja ryhtyy kysymään sen oikeutusta sinällään. Kyseinen eronteko, välillisuus, ei merkitse enää pelkkää vieraantuneisuutta, vaan sen itsepintaisuudelle on positiivinen metafyyminen syynsä, joka on kyettävä tavoittamaan ja jota on opittava kunnioittamaan. Kant antaa teoreettisen kuvauksen ihmiskokemuksen ja maailman välisestä jakautuneisuudesta; runoilijan, taiteilijan on annettava itse tuolle jakautuneisuudelle positiivinen ilmaus. *Huomautuksissa* filosofis-teoreettinen ja runollinen asenne esiintyvätkin rinta rinnan ja täydentävät toinen toisiaan. Siinä missä »filosofia» Hölderlinin mukaan tarkastelee vain yhtä sielunkykyä (»kuvaus, tunne ja järkeily») kerrallaan ja osoittaa sen sisäisen »logiikan», runous taas tarkastelee ihmistä eri sielunkykyjen kokonaisuutena, jolloin ilmaus on »runollisen logiikan» mukaisesti »rytmisen».²⁴ Maailman olemistapa ilmenee olioiden välisissä kytköksissä, niiden rytmisenä lainomaisuutena.

Hölderlinin tavoitteena on näin ollen määrittää modernille runoudelle ominainen mitta, »rytmisen kalkyyn» tai »kalkyloitava laki». Tässä ei voi enää turvautua antiikin teosten jäljittelyyn, vaan kriteerit on johdettava kantilaisesti inhimillisen kokemuksen mahdollisuusehdoista. *Oidipus*-huomautusten alussa Hölderlin toteaaakin:

Ihmisten parissa on huomioitava ennen kaikkea, että jokainen olio [*Ding*] on jokin [*Etwas*], ts. se on tiedostettavissa [*erkennen*] ilmiönsä [*Erscheinung*] välityksellä (*moyen*), ja että sen ehdollistumisen tapa [*Art der Bedingung*] on määriteltävissä [*bestimmt*] ja opittavissa. Näistä ja vielä korkeammista syistä runous tarvitsee erityisen varmoja ja tunnusomaisia periaatteita ja rajoja.²⁵

Tapa jolla ihminen kohtaa olion (*Ding*) jonakin hänelle käsitettävänä, tuon olion »ehdollistumisen tapa» (*Art der Bedingung*), tarjoaa runoilijan pohdinnolle sekä syyn että kriteerin. Kertovan runouden aiheena on tapa jolla mainittu »tuntojärjestelmä» – nimittäin »koko ihminen» – »kehitty elementin vaikutusvirrassa», suhteessa luontoon, elävään ympäristöönsä. Tuo ilmaus voi olla vain rytminen. Tragedian tapauksessa rytmi ilmenee erityisenä tasapainorakenteena, josta johtuu sekä teoksen dialogimuoto että sen tunnusomainen aristoteelinen kokonaisrakenne: alku, käännekohta ja loppu.

Tarinan tasolla tragedia näyttäytyy puolestaan kuvauksena ihmisen ja jumalan välisen suhteen uudelleenmäärittelystä, mutta tuo suhde käsitetään tästä lähtien kantilaisittain inhimillisen kokemuksen suhteena sen ylittävään ideaaliseen »ei-ajateltavaan» (*das Udenkbare*). Seurauksena ihmisen hybrisestä ja metafyyysisestä pyrkimyksestä ylittää oman kokemuksensa rajat hänet palautetaan entistä vääjäämättömämmin noiden rajojen ääreen. Kuten Hölderlin toteaa: »kärsimyksen äärirajalla», tragediaan päätepisteessä, »ei ole enää mitään – vain ajan tai tilan ehdot».²⁶ *Oidipus*-tragedia näyttäytyy näin kuvauksena modernin (kantilaisen) olemistavan aukeamisesta. »Kategorinen käänne», joka palauttaa eron ihmisen ja jumalan välille tuon aukeamisen transsendentaalisena liikkeenä, edeltää kaikkea tiedollista kokemusta ja juuri siksi vaatii tulla toistetuksi, muistutetuksi mieleen. Hölderliniläinen *katharsis* määrittyy *traagisena reduktiona*, jonka päätepisteessä transsendentaalinen näkökulma ylittyy ja ihminen ilmenee välttämättömässä singulaarisuudessaan, puhtaana merkinä, joka viittaa vain tilaan ja aikaan ja löytää näin itsensä omalta paikaltaan, eräänlaisena äärimmilleen pelkistyneenä *Da-seinina* »faktisuudessaan».²⁷

Tällä tapaa voisi nähdä Heideggerin, Kantin ja Hölderlinin kohtaavan *Oidipuksen* loppukuvassa. Jokin kuitenkin häiritsee tuota kohtaamista, erityisesti edellä esille tuotuja heideggerilaisia linjanvetoja silmälläpitäen. Kysymys kuuluukin: eivätkö traagisen reduktion tuloksena kohdattava kosminen tila ja aika, Kantin puhtaat intuitiot, muodostu samalla eräänlaisiksi ekstaaseiksi *Daseinille*, joihin se äärimmillään törmää? Tästä taas seuraisi, ettei objektiivinen määrittäminen, ilmiöiden kohtaaminen esilläolossaan, olisikaan toissijaista. Se ei

olisi ainoastaan johdettua »huolehtimisen» (*Besorgen*) ensisijaisista kohteista, välineiden käsilläolosta, vaan kaiken perustalla vaikuttaisi kokemus supistumattomasta singulaarisuudesta, jota objekti *yhtä varsinaisesti kuin epävarsinaisesti* säilyttää ja kunnioittaa. Tästä tosiasiasta voisi kenties nähdä jäljen myös Kantin oliossa sinänsä (*Ding an sich*). Mutta mikäli kieli olisi näin käsitettävissä samanaikaisesti sekä varsinaisena että epävarsinaisena, eikö tällöin kaikelta etukäteseltä runouden ja muun kielenkäytön, myös taiteen ja tieteen väliseltä vastakkainasettelulta putoaisi pohja? Tämä ei kenties tekisi erottelua tarpeettomaksi, mutta erottelu tulisi perustella uudella tavalla, sikäli kuin koko erottelun tarve perustuu kokemuksen lähtökohtaiseen sumeuteen, kriteerin ja mitan puutteeseen. Kyseinen sumeus ei suinkaan olisi luonteeltaan mitään luonnontilaan samastuvaa alkukaaosta vaan päinvastoin juuri modernin kokemuksen avartumista tietyn historiallisen tekniikan tuloksena – kokemuksen, joka lähtökohtaisesti ei käsitä itseään eikä hallitse sitä mikä sille on ominaisinta.

Näin tuntuu perustellulta ajatella ainakin *Huomautusten* yhteydessä, jossa runoilijan lähtökohtana ei suinkaan ole heideggerilainen maailman perustamisen tai avaamisen tehtävä vaan päinvastoin modernin maailman *liiallinen* valmius, ylenpalttinen artistisuus, näennäinen absoluuttisuus. Tästä on seurauksena yhtäältä tietty yleinen toimettomuus ja päämäärättömyys (*die müßige Zeit*), toisaalta mitattomuus, *hybris* (*Unmaas*), mikä puolestaan pakottaa runoilijan turvautumaan proosallisempiin, vähemmän taiteellisiin keinoihin, tekstuaalisiin strategioihin, »kalkylointiin». Moderni runoilija ei tässä mielessä enää »tuota» mitään; pikemmin hän toiminnallaan pyrkii varjelemaan meitä taiteen tai tekniikan ylimäärältä. Kuten Hölderlin *Antigone*-huomautusten johtopäätöksessä toteaa, »ääretöntä, kuten valtioiden ja maailman henkeä, ei saada *tavoittaa* muutoin kuin vinosta näkökulmasta»²⁸. Runoilijan, samoin kuten ajattelijankin haaste on yhä tänä päivänä hakeutua aina uudestaan tuohon paradoksaaliseen maailmansisäiseen näkökulmaan, jossa näkökulmat pettävät ja maailma maailmallistumisessaan voi ilmetä.

Viitteet

1. Ks. Lacoue-Labarthe 1986.
2. Heideggerilaisen *Kehren* ja Hölderlin *Umkehr*-käsitteen yhtymäkohdista ja eroavuuksesta, ks. Allemann 1954, 135–137.
3. Kantin ja Hölderlinin väliseen yhtäläisyyteen on kuitenkin toistuvasti kiinnitetty huomiota erityisesti ranskalaisen Heidegger-tutkimuksen piirissä, ks. Beaufret 1983; Declève 1970, 197–200; Nancy 1989.
4. Taiteen asemasta Heideggerin ajattelun eri vaiheissa, ks. Taminiaux 1989.
5. »Vorstufe einer Problematik der Temporalität»; SZ, 40 (suom. 64).
6. »Der Erste und Einzige, der sich eine Strecke untersuchenden Weges in der Richtung auf die Dimension der Temporalität bewegte, bzw. sich durch den Zwang der Phänomene selbst dahin drängen ließ [...]» SZ, 23 (suom. 45).
7. »das Ganze der uns umgebenden Dinge» (GA 24, 235–236).
8. SZ, 65 (suom. 93).
9. GA 24, 235–236; vrt. GA 25, 315, 351.
10. Yhtäältä Kant pyrki tavoittamaan »luonnon olemisalueen» mukaisen »apriorisen asialogiikan» (*apriorische Sachlogik des Seinsgebietes Natur*; SZ, 10–11 / suom. 31) ja tätä kautta teorian olevasta yleensä; toisaalta hänelle samasta luonnontieteellisestä paradigmasta johtuen tuo oleva on aina jotakin esilläolevaa. Yhtäältä Kant ymmärtää *Daseinin* maailmassaolon jonakin lähtökohtaisena ja epäilemättömänä sikäli kuin *apperseptio*, jonka ainut tiedollinen ilmaus on »minä ajattelen», merkitsee välttämättä: »minä ajattelen *jotakin*» (SZ, 318–321 / suom. 384–387); toisaalta Kant ei Heideggerin mukaan kuitenkaan »nähty maailman ilmiötä» (mt.), joka ontologisesti on kuitenkin aina ensisijainen suhteessa kaikkeen esilläolevaan, myös »luontoon» noiden esilläolevien olioiden kokonaisuutena (SZ, 10–11 / suom. 31). Yhtäältä Kant näin ymmärtää apperseption olemuksen perustavassa eksistenssissään, maailmaan suuntautuvassa aktiivisuudessaan; toisaalta tuo sama olemus ei lakkaa palaamasta kartesiolaiseen *res cogitansin* (SZ, 318–321 / suom. 384–387). Yhtäältä Kantilla ajallisuus yhtyy ominaisesti *Daseinin* maailmaa rakentavaan aktiivisuuteen; toisaalla se epävarsinaisesti jää kreikkalaisen ja aristoteelisen ontologisen ymmärryksen vangiksi, kiinni »luonnolliseen aikaan» nyt-hetkien loputtomana seuraantona (mt.), jne.
11. Kiistasta uskantilaisuuden kanssa, ks. KPM, 274–296.

12. *FD*, 43, 97, 100.
13. *FD*, 100.
14. Kant 1974, 201.
15. *FD*, 188.
26. Heideggerin maailmakäsityksessä tapahtuvasta muutoksesta, joka johtaa hänet fundamentaaliontologian »transsendentalismista» myöhäisajattelun »kosmologisuuteen», ks. Dastur 1998.
17. »Kirjeessä »humanismista»» Heidegger toteaa *Olemisen ja ajan* keskeneräisyyden johtuneen nimenomaan metafysisen kielen asettamista rajoituksista. Teoksen jaksoa »Aika ja oleminen», jossa Heideggerin mukaan »kaikki kääntyy ympäri» (»kehrt sich das Ganze um»), ei julkaistu, »koska ajattelu ei pystynyt saamaan tätä käännettä oikealla tavalla esiin eikä saavuttanut tavoitetaan metafysiikan kielen avulla» (»das Denken im zureichenden Sagen dieser Kehre versagte und so mit Hilfe der Sprache der Metaphysik nicht durchkam» *WM*, 327–328 / suom. 67).
18. *EHD*, 47 (suom. 38). Vrt. »Pohdiskelu siirtää tulevan ihmisen siihen välitilaan [*das Zwischen*], jossa hän kuuluu olemiselle ja kuitenkin jää vieraaksi olevalle. Hölderlinillä oli aavistus tästä.» (»Sie [die Besinnung] versetzt den künftigen Menschen in jenes Zwischen, darin er dem Sein zugehört und doch im Seienden ein Fremdling bleibt. Hölderlin wußte davon.» *HW*, 96 / suom. 32.) »Tämä avoin väli on [*Dasein*] ymmärrettynä olemisen paljastumisen ja kätkeytymisen ekstaattiseksi alueeksi» (»Dieses offene Zwischen ist das Da-sein, das Wort verstanden im Sinne des ekstatischen Bereiches der Entbergung und Verbergung des Seins.» *HW*, 113 / suom. 48). *Das Zwischenistä* ontologisena erona, ks. myös *ID*, 62–63.
19. Riittää kun todetaan, kuinka sen edellytyksenä on em. runoilijan itsensä koke-
man käänteeseen sivuuttaminen, hänen eri aikakausina kirjoittamiensa tekstien
mielivalentainen rinnastaminen ja tätä kautta itsetarkoituksellisen »eheän» kuvan
rakentaminen runoilijan hahmosta. Kuvaavaa on, että Heideggerin viitepisteinä
tässä kohdin on nimenomaan *Empedokles* ja sen synnyttämä käsitys runoilijasta
metafysisenä sankarina ja kansansa väärinymmärrettynä perustajahahmona
– käsitys jonka Hölderlin 1800-luvulle siirryttyäessä mitä ilmeisimmin hylkäsi.
20. Ks. *VA*, 181–198.
21. Eivät edes silloin kun ne rinnastuvat suoraan toinen toisiinsa Heideggerin *Ding-
buchin* sivuilla, joilla nousee esiin Van Goghin taulu maalaisjakkarasta ja piipusta.
Olioiden tiedettävyyys johtuu siitä, että me emme ole niitä luoneet vaan ne ovat
meille jollakin tapaa näytetyt. Mikä on tuo alkuperäinen tapa? Suutari osaa

- valmistaa kengän, mutta hänenkin taitonsa perustuu tietyllä olevan näyttäytymiselle. Tuon näyttäytymisen tason tavoittaminen, olevan näyttäminen »ilmestyneisyysdessään» (*Offenbarkeit*), on taideteoksen luomista: »teos työstää maailman» (*Werk wirkt Welt*). Sen sijaan matemaattis-luonnontieteellisessä lähestymistavassa, joka pilkkoo oliot aistimuksiksi, Van Goghin maalauksen »valonsäteiksi, jotka vastaavat kankaalle levitettyjä värejä, ja vastaaviksi aistimustiloiksi, jotka meillä on »itsessämme» tarkastellessamme taulua» (»die Lichtwellen, die den dabei verwendeten Farben entsprechen, oder die Empfindungszustände, die wir bei der Betrachtung des Bildes »in uns» haben»), on lähtökohtaisesti »hypätty yli tuon olioiden alueen, jossa me olemme välittömästi kotonamme ja jonka maalari meille näyttää» (»jenen Bereich der Dinge von vornherein übersprungen, in dem wir uns unmittelbar heimisch wissen, der Dinge, wie sie uns auch der Maler zeigt»; *FD*, 161–164). Tämän lähestymistavan vangiksi myös Kant jää. Heideggerin ja luonnontieteiden suhteesta yleensä, ks. Kockelmans 1985, 139–189.
22. *HW*, 10 (suom. 22).
 23. Esimerkiksi vuoden 1950 luennosta *Das Ding*, jossa Heidegger antaa kuuluisan kuvauksensa siitä kuinka maailman nelijako kiteytyy »ruukun» oliomaisuudessa, voimme lukea kuinka tieteellinen tieto on olion suhteen »pakottavaa» (*zwingend*), kuinka »tiede on jo tuhonnut oliot oliona kauan aikaa ennen atomipommin räjäytystä» (»Wissen der Wissenschaft hat die Dinge schon vernichtet, längst bevor die Atombombe explodierte»); kuinka »tämä räjäytys ei ole kuin kaikkein karkein niistä karkeista ilmauksista jotka vahvistavat olion jo muinoin kohtaaman tuhon» (»Deren Explosion ist nur die gröbste aller groben Bestätigungen der langher schon geschehenen Vernichtung des Dinges» *VA*, 162 / suom. 56).
 24. Hölderlin 2001, 83. *Hen diaferon heautō* ei ole vain »harmoniaa» vaan myös »rytmiä». Platonin *Pitojen* kohdassa, jossa myös ovat säilyneet nuo Herakleitoksen sanat, todetaan: »Rytmiikin syntyy nopeasta ja hitaasta, jotka yhtyvät toisiinsa oltuaan ennen erillään» (*Pidot* 187b–c). Tässä voi nähdä myös Hölderlinin rytmissen kalkyylin esikuvan.
 25. Hölderlin 2001, 59.
 26. Hölderlin 2001, 81.
 27. *Olemisessa ja ajassa* »faktisuus» määrittyy paradoksaalisesti *Daseinille* ominaisena »esillä-olemisen» tapana: »Faktisuuden käsite sisältää »maailmansisäisen» olevan maailmassa-olemisen sillä tavoin, että tämä oleva voi ymmärtää olevansa »johdatuksessaan» [*Geschick*, myös »kohtalo»] sidottu sen olevan olemiseen,

- jonka se kohtaa omassa maailmassaan» («Der Begriff der Faktizität beschließt in sich: das In-der-Welt-sein einer ›innerweltlichen‹ Seienden, so zwar, daß sich dieses Seiende verstehen kann als in seinem Geschick verhaftet mit dem Sein des Seienden, das ihm innerhalb seiner eigenen Welt begegnet.» SZ, 56 / suom. 82.)
28. Hölderlin 2001, 105. Olen kyseisessä suomennoksessani tulkinut Hölderlinin lauserakenteen ilmeisesti väärin. »Für uns ist eine solche Form gerade tauglich, weil das Unendliche, wie der Geist der Staaten und der Welt, ohnehin nicht anders, als aus linkischem Gesichtspunct kann gefasst werden» tulisi kääntää seuraavasti: »Meille juuri tällainen muoto on sopiva, koska ääretöntä, kuten valtioiden ja maailman henkeä, ei saata tavoittaa muutoin kuin vinosta näkökulmasta.» Ko. lauseen tulkinnasta, ks. myös Fenves 2001, 1–6.

Lähteet

- ALLEMANN, BEDA (1954), *Hölderlin und Heidegger*. Atlantis Verlag, Zürich.
- BEAUFRET, JEAN (1983), *Hölderlin et Sophocle*. Gerdard Monford, Brionne.
- COURTINE, JEAN-FRANÇOIS (toim.) (1989), *Hölderlin*. L'Herne, Paris.
- DASTUR, FRANÇOISE (1998), Le concept de monde chez Heidegger après *Être et temps*. *Alter* 6, 119–136.
- DECLÈVE, HENRI (1970), *Heidegger et Kant*. M. Nijhoff, Den Haag.
- FENVES, PETER (2001), *Arresting Language: From Leibniz to Benjamin*. Stanford University Press, Stanford.
- HÖLDERLIN, FRIEDRICH (2001), *Huomautuksia Sofokleen kääntämisestä*. Suomentanut Esa Kirkkopelto. Loki-kirjat, Helsinki.
- KANT, IMMANUEL (1974), *Kritik der reinen Vernunft*. Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- KOCKELMANS, JOSEPH J. (1985), *Heidegger and Science*. (Current Continental Research, 207.) University Press of America, Washington.
- LACQUE-LABARTHE, PHILIPPE (1986), *L'Imitation des modernes*. Galilée, Paris.
- NANCY, JEAN-LUC (1989), *La joie d'Hypérion*. Teoksessa Courtine (toim.) (1989).
- PLATON (1999), *Teokset III*. Otava, Helsinki.
- TAMINIAUX, JACQUES (1989), *La thèse de Kant sur l'être et la phénoménologie de la perception*. Teoksessa *Lectures de l'ontologie fondamentale*. Jérôme Millon, Grenoble.

Heikki Ikäheimo

HEIDEGGER, HEGEL JA MEIDÄN AIKAMME

Heideggerin keskeneräiseksi jääneessä *Oleminen ja aika* -teoksessaan hahmotteleman fundamentaaliontologian keskeinen teesi kuuluu: Aristoteleesta lähtien metafysiikan historia on peittänyt näkyvistä olemisen mielen palauttamalla sen olevien nykyisyydeksi, läsnäoloksi tai esilläolevuudeksi (*Vorhandenheit*). Samalla aika tai ajallisuus on käsitetty »vulgääristi» esillä olevien nyt-hetkien jonoksi. Heideggerin mukaan aika on olemisen paljastumisen horisontti, mutta olemisen mielen paljastuminen edellyttää ajan ajattelemista kokonaan toisin, dimensionaalisesti tai »ekstaattisesti».

Olemisen ja ajan toiseksi viimeiseksi jääneessä pykälässä (§ 82) Heidegger tahtoo osoittaa, että Hegelin aikakäsitys toistaa Aristoteleelta periytyvää ajan väärinkäsittämistä ja on siten kyvytön tavoittamaan olemisen mielen. Käsittelen seuraavassa mainittuun pykälään sisältyvää Hegel-luentaa, esitän rekonstruktion Hegelin aikakäsityksestä sekä lopuksi eräitä vertailevia huomioita.¹

Hegelin vulgääri aikakäsitys

Heidegger käsittelee *Olemisessa ja ajassa* Hegeliä kaiken kaikkiaan vain hyvin pikaisesti. Tarkoituksena on yksinomaan osoittaa Hegelin

aikakäsityksen olevan eräs vulgäärin aikakäsityksen muunnelma. Hegel, kaikkien vulgäärin aikakäsityksen vankien tavoin ei kykene tavoittamaan ajallisuuden totuutta, *Daseinin* jännittymistä menneisyyden, nykyisyyden ja tulevaisuuden ekstaaseissa, eikä *Daseinin* tai *Daseinissa* avautuvan maailman jäsentymistä huolen (*Sorge*) ekstaattis-ajallisessa horisontissa.

On pantava merkillle kohta, josta Heidegger Hegelin aikakäsityksen lukee. Heidegger lähtee liikkeelle lauseenpätkästä, joka löytyy Georg Lassonin toimittamasta Hegelin historianfilosofian luentojen johdannosta², ja viittaa ohimennen Hegelin teoksiin *Wissenschaft der Logik* (*Logiikan tiede*)³ ja *Phänomenologie des Geistes* (*Hengen fenomenologia*)⁴. Jacques Derridan sittemmin kuuluisaksi tekemässä alaviitteessä viitataan Hegelin Jenan kauden logiikkakäsikirjoitukseen.⁵ Suurimmaksi osaksi Heideggerin luenta koskee kuitenkin Hegelin *Enzyklopädie*-teoksen (*Ensyklopedia*) luonnonfilosofiaan sisältyvää tiivistä keskustelua ajan teemasta. Heidegger katsoo, että Hegelin aikakeskustelun »systemaattinen paikka» on nimenomaan luonnonfilosofia ja että tämä sinänsä kertoo Hegelin jatkavan aristoteelista tapaa ajatella ajan ongelmaa luonnon ontologian kontekstissa.⁶ Pelkästään tällä väitteellä on Heideggerin esityksessä vahvan kriittinen merkitys, sillä se antaa ymmärtää, ettei Hegelillä ole käsitystä ajallisuuden autenttisesta tai fundamentaalisesta merkityksestä *Daseinin* äärellisenä ekstaattisena rakenteena.

Heideggerin lähtökohdakseen valitseman Hegelin lauseenpätkän mukaan historian kehitys tapahtuu ajassa tai »lankeaa aikaan». Heidegger tiivistää Hegelin puhuvan tässä »hengen lankeamisesta aikaan».⁷ Hegelin puhe »lankeamisesta» jää »ontologisesti hämäräksi» ja perustuu yksinomaan »mitä tyhjimpään formaalis-ontologiseen [...] abstraktioon», nimittäin pelkkään Hegelin asettamaan hengen ja ajan käsitteelliseen rakenneyhtäläisyyteen. Hegel näet käsitteellistää näet sekä ajan että hengen rakenteen »negaation negaationa», eli »absoluuttisena negaationa».⁸

Heideggerin mukaan Hegelin henki on käsite tai minä, itseään ajatteleva ajattelu, joka käsittää itsensä ei-minän käsittävänä. Ei-minä on minän negaatio, ja minän olemiseen kuuluva itsensä käsittäminen

tämän ei-minän käsittämisessä on negaation negaatio. Kyseessä on »loogisesti formalisoitu tulkinta *Descartesin cogito me cogitare rem* -käsitteestä». ⁹ Ajan rakenteena negaatio taas merkitsee nyt-hetkien erottautumista toisista nyt-hetkistä ja tämän negaation negaatio nyt-hetkien synteesiä nyt-hetkien jonoksi (*Jetztfolge*). ¹⁰ Kaiken kaikkiaan Hegelin mukaan, näin Heidegger väittää, »ajan olemus on [...] nyt-hetki». ¹¹

Vaikka Hegelin ajatus hengen ja ajan suhteesta jää Heideggerin mukaan hämäräksi ja perustuu tavalla tai toisella vain hengen ja ajan abstraktiin rakenneyhtäläisyyteen, katsoo Heidegger Hegelin aikakäsityksen olevan joka tapauksessa yksiselitteisesti vain eräs »vulgäärin ajanyymmärryksen modifikaatio», vaikkakin »radikaali ja liian vähän huomiota saanut» sellainen. ¹² Heideggerin pikaisen luennan lopputulos on odotettu: Hegelin aikakäsitys, kuten ajanyymmärrys koko aristoteelisessa perinteessä, on epäautenttinen ja vulgääri. Heidegger ei ujostele: »Yksityiskohtainen keskustelu on tarpeetonta sen osoittamiseksi, että *Hegel* liikkuu aikatulkinnessaan täydellisesti vulgäärin ajan ymmärryksen suuntaan.» ¹³

Ajallisuus Hegelin luonnonfilosofiassa

Heideggerin Hegel-luennan väkivaltaisuus suhteessa Hegelin tekstiin ja pyrkimyksiin käy ilmeiseksi luettaessa huolellisesti Hegelin luonnonfilosofian jakso, johon Heidegger vain pintapuolisesti viittaa. ¹⁴ Tuon jakson keskeiset kohdat tekevät selväksi, että ajan ongelman käsittely luonnonfilosofian yhteydessä ei Hegelin mukaan tavoita aikaa tai ajallisuutta kaikessa konkreettisuudessaan.

Heidegger sivuuttaa hämmentävän yliolkaisesti kaksi kohtaa, joissa Hegel puhuu tästä eksplisiittisesti. Ensinnäkin, pykälässä 258 Hegel kutsuu aikaa »intuoiduksi tulemiseksi» (*das angeschaute Werden*). ¹⁵ Intuitio on hengenfilosofinen teema ja viittaa siten eksplisiittisesti luonnonfilosofian tarkastelujen ulkopuolelle. Heidegger ei kuitenkaan tartu tähän vihjeeseen, vaan väittää vain ajan määrittämisen intuoiduksi tulemiseksi merkitsevän, ettei syntymisellä ja katoamisella ole Hegelin mukaan »etusijaa» ajan määreinä. ¹⁶ Intuitio on avoimuutta vain

pistemäiselle läsnäolevalle nyt-hetkelle, jonka konstituution kannalta menneisyyden ja tulevaisuuden ulottuvuudet ovat yhdentekeviä.¹⁷

Heideggerin mukaan ajan olemus on Hegelille siis »nyt-hetki» tai »nyt-hetkien jono» ja puhe ajasta »intuotituna tulemisena» on vain eräs osoitus tästä. Kuten Derrida huomauttaa, siinä missä Heideggerin mukaan Kantin tapa käsittää aika intuition muotona merkitsee nimenomaan ajan vapauttamista »läsnäolevan ja nyt-hetken etusijasta», Hegelin tavasta liittää aika intuition Heidegger ei tee samaa johtopäätöstä.¹⁸ Kun Heidegger ei esitä väitteensä tueksi minkäänlaista tulkintaa Hegelin *Ensyklopediassaan* esittämästä intuitioteoriasta, voimme vain arvailla Heideggerin valinnan perusteita tai syitä.

Heidegger sivuuttaa toisenkin Hegelin luonnonfilosofiassaan esittämän, edellistä vielä selväsanaisemman lausunnon siitä, että ajallisuuden käsittäminen yksinomaan luonnonfilosofian yhteydessä on sinällään riittämätöntä. Kyseessä olevassa kohdassa Hegel nimenomaisesti kritisoi ajan tai ajallisuuden käsittämistä abstraktin nyt-hetken pohjalta. Kyseinen kohta, *Ensyklopedian* luonnonfilosofian § 259, alkaa käsittein »[a]jan dimensiot, nykyisyys, tulevaisuus ja menneisyys»¹⁹. Sen keskeinen sisältö on, että aikaa tai ajallisuutta kaikessa konkreettisuudessaan ei tule käsittää abstraktisti erillisinä ja homogeenisinä nyt-hetkinä vaan toisiaan konstitutiivisesti määrittävien nykyisyyden, menneisyyden ja tulevaisuuden ulottuvuuksina.

Hegel kirjoittaa:

Äärellinen nykyisyys on *nyt-hetki* olevaksi reifioituneena, menneisyyden ja tulevaisuuden *negatiivisista*, abstrakteista momenteista [...] erottautuneena; kuitenkin tämä oleminen [ts. reifioitu nyt-hetki; H.I.] on itse vain abstrakti, ei-olemisessa katoava. Ylipäätään luonnossa, jossa aika on *nyt-hetki*, nämä dimensiot [ts. nykyisyys, tulevaisuus ja menneisyys; H.I.] eivät erottaudu toisistaan *konstitutiivisesti*; ne ovat välttämättä vain subjektiivisessa mieltämisessä, *muistamisessa* ja *pelossa* tai *toivossa*.²⁰

Heidegger viittaa tässä kohdassa ainoastaan lauseeseen »Ylipäätään luonnossa, jossa aika on nyt-hetki, nämä dimensiot eivät erottaudu toisistaan konstitutiivisesti», eikä kiinnitä huomiota seuraavaan sivu-

lauseeseen, jossa Hegel puhuu menneisyydestä ja tulevaisuudesta kiinnittäen ne maailmassa olevan konkreettisen subjektin kokemukselliseen horisonttiin.²¹ Kyse ei ole abstraktien nyt-hetkien järjestymisestä nyt-hetkien jonoksi, vaan ajallisuuden syntetisoitumisesta konkreettisen subjektin »subjektiivisessa mieltämisessä» – muistamisessa, pelossa ja toivossa – menneisyydeksi, nykyisyydeksi ja tulevaisuudeksi.

Sitä, että Hegel sanoo tämän synteessin tapahtuvan »vain» subjektiivisessa mieltämisessä, ei tule lukea vähättelynä: Hegel viittaa tässä hengenfilosofiansa tarkasteluihin, jotka eivät ole missään mielessä luonnonfilosofista näkökantaa vähäarvoisempia – pikemminkin päinvastoin. »Vain» voidaan lukea merkityksessä »vasta», tarkoittaen sitä, ettei ajan konkreettisesta dimensionaalisuudesta voida puhua vielä luonnonfilosofian yhteydessä, vaan vasta siellä missä tämän dimensionaalisuuden synteessin ehdoista tulee ylipäättään puhe: teoriassa konkreettisesta maailmassa elävästä subjektista, joka sisältyy *Ensyklopedian* hengenfilosofiaan ja tarkemmin sen osaan »Subjektiivinen henki» (jatkossa »subjektiivisen hengen filosofia»).

Suurin osa Hegelin luonnonfilosofian pykälää 259²² käsittelee mahdottomuutta käsitteellistää aika kaikessa konkreettisuudessaan matemaattisesti – tehtävä, joka olisi mahdollinen, mikäli aika olisi vain toisilleen indifferenttien nyt-pisteiden jono. Hegel kirjoittaa: »Ajan eroavaisuudet [*Unterschiede*, ts. menneisyys, nykyisyys ja tulevaisuus; H. I.] eivät omaa itselleen-ulkoisuuden *indifferenssiä*, joka muodostaa avaruuden välittömän määrityksen; ne eivät siksi ole tavoitettavissa [matemaattisilla; H. I.] figuraatioilla.» Sikäli kuin aika käsitetään matemaattisesti, »se halvaannutetaan, sen negatiivisuus redusoidaan ymmärryksen toimesta [...] kuolleeksi yksiköksi, ajattelun äärimmäiseksi ulkoisuudeksi [...]»²³

On toki mahdollista ymmärtää nykyisyys, kuten Hegel kirjoittaa, »äärellisenä nykyisyytenä», »olevaksi reifioituneena nyt-hetkenä»²⁴, ja erottaa se abstraktisti erillisenä »kuolleenä yksikkönä» yhtä abstraktisti ymmärretyistä menneisyydestä ja tulevaisuudesta. Näin ajatellen nykyisyys on Heideggerin termin jotakin vain »esillä olevaa» (*Vorhandenes*), kuten se Heideggerin mukaan on koko aristoteelisessa

perinteessä. Nyt-hetkien indifferentti esillä olevuus tietenkin mahdollistaa niiden indifferentin laskettavuuden, ajan matematisoinnin.

Hegelin mukaan konkreettisen subjektin eletyssä maailmassa-olemisessa, sen »subjektiivisissa mielteissä» aika kuitenkin jäsenyytensä menneisyytenä, nykyisyytenä ja tulevaisuutena, joiden suhde toisiinsa ei ole abstrakti erillisyyttä, tai kuten Hegel sanoo »itselleen-ulkaisuuden indifferentti», vaan »konstitutiivinen erottautuminen» (*bestehende Unterschied*). Menneisyys, nykyisyys ja tulevaisuus ovat kokonaisuuden momenteja, jotka määrittyvät siksi mitä ovat vain suhteessa toisiinsa, *konstituoiden* toisiaan. Koska ajallisuuden synteesi menneisyydeksi, nykyisyydeksi ja tulevaisuudeksi tapahtuu »välttämättä vain»²⁵ konkreettisen maailmassa elävän subjektin horisontissa – muistissa, pelossa ja toivossa – tulee Hegelin aikakäsitys itse asiassa hyvin lähelle Heideggerin teoriaa *Daseinin* dimensionaalista ajallisuudesta.

Halu ja intuitio

Heideggerille Hegelin »henki» on siis jonkinlainen »loogisesti formalisoitu tulkinta» Descartesin *ego cogitosta*. Heidegger ei katso aiheelliseksi perustella väitettään tulkinnalla siitä tekstikorpuksesta, jonka Hegelin *Ensyklopedian* hengenfilosofia muodostaa. Tarttukaamme seuraavaksi Hegelin vihjeisiin ja seuratakaamme ajallisuuden teemaa Hegelin hengenfilosofiaan ja nimenomaan sen subjektiivista henkeä käsittelevään osaan, jossa Hegel käsittelee intuitiota ja mieltämistä.

Subjektiivisen hengen filosofian pääjakson »Psykologia» aloittavan »Intuitio»-alaluvun pykälässä 448 Hegel esittää intuition subjektiivisuuden aktiviteetiksi, joka »projisoi» (*wirft hinaus*) sensaatioissa eli esi-intentionaalisessa maailman avautumisessa annetut aistisisällöt avaruuteen ja aikaan. Mikäli lukisimme tätä jaksoa heideggerilaisittain, voisimme kenties ajatella, että Hegel puhuu avaruudesta ja ajasta tässä »vulgääristi» jonkinlaisena neutraalina kenttänä tai paikkana, johon intuitio tavalla tai toisella ulkoisesti sijoittaa aistisisällöt. Jakso on kuitenkin luettava koko subjektiivisen hengen filosofian

kontekstissa. Intuitio on subjektin intentionaalisen maailmaan suuntautumisen välittömimmän momentin »teoreettinen» alamomentti. Sellaisena se on käsitettävä yhteydessä sitä vastaavaan »käytännölliseen» alamomenttiin, jota Hegel käsittelee subjektiivisen hengen filosofian alaluvuissa »Halu» sekä »Käytännöllinen tunne».²⁶

Halu on lyhyesti sanottuna käytännöllisen tunteen, vaikkapa nälän tai janon jäsentymistä konkreettiseksi tekemisissä olemiseksi niiden olevien kanssa, jotka haluava subjekti ympäristössään kohtaa.²⁷ Haluavana subjekti jäsentää ympäristönsä halunsa tyydytyksen imperatiivien määrittämällä tavalla. Haluava maailmasuhde on jo minimaalisesti ekstaattis-ajallinen: nälkä viittaa tulevaan nälän tyydytykseen, nälän määrittämä epätydyttävä nykyisyys viittaa siis tyydyttävään tulevaisuuteen. Tästä näkökulmasta sensaatioiden sisältöjen »projektiio» avaruuteen ja aikaan ei ole vain niiden intressitöntä jäsentämistä, Heideggerin terminologiaa käyttäen, esillä oleviksi (*vorhandene*) olioiksi, vaan nimenomaan käsillä oleviksi (*zuhandene*) funktionaaliseksi »tarvikkeiksi». Heideggerin mukaan huolen määrittämässä *Daseinissa* tuuli on lähinnä tai ensisijaisesti »tuulta purjeissa»²⁸ – vastaavasti Hegelin haluavan subjektin intentionaalisuudessa sopiva kasvi tai eläin on ruokaa suussa tai mahassa.

Tarkemmin sanoen käytännöllisen tunteen välittömästi koettu käytännöllinen »pitäminen» (*Sollen*)²⁹ merkitsee, että haluavan subjektin näkökulmassa sopiva kohde määrittyy ruoaksi, jonka »pitää olla suussa ja mahassa». Tämä pitäminen jännittää haluavan subjektin olemisen ekstaattisesti merkitykselliseen tulevaisuuteen. Kaiketi on ajateltava myös, että kaikkein primitiivisinkin halun määrittämä maailmassa olemisen edellyttää ainakin minimaalista menneisyyden kokemuksellista ulottuvuutta (Husserlin termin: paitsi protentiota, myös retentiota). Subjekti, jonka intuitio suorittaa aistimisessa annettujen sisältöjen »projektion» avaruuteen ja aikaan, tai toisin sanoen jäsentää ympäristöä subjektin näkökulmasta avaruudellisesti ja ajallisesti, on subjekti, jonka olemista määrittää käytännöllinen »pitäminen», ekstaattinen jännittyneisyys tulevaisuuteen. Kyseinen »projektiio» on elämismaailman jäsentymistä subjektille sen käytännöllisen maailmassa olemisen merkityksellistämällä ajallisuuden dimensioilla.³⁰

Konkreettisen subjektin intentionaalisuuden välittömimmän ja siten alkeellisemman tason alamomenttina intuitio ei Hegelin mukaan sellaisenaan kuitenkaan vielä tavoita objektiivisuuden tai olevien ajallista jäsentymistä kaikessa konkreettisuudessaan. Pelkässä intuitiossa niin objektiivisuus kuin subjektiivisuuskin ovat Hegelin mukaan vielä jossakin määrin »abstrakteja», eli niiden määrittäminen on vielä suhteellisen kehittymätöntä.³¹ Mieltäminen (*Vorstellen*) sen sijaan on teoreettisen hengen seuraavan, välittyneemmän ja siten konkreettisemmän tason momentti.

Tunnustus ja mieltäminen

Kuten konkreettisen subjektin välittömintä ja siten abstrakteinta intentionaalisuuden tasoa käsittelevät alaluvut »Aistinen tietoisuus», »Intuitio», »Halu» sekä »Käytännöllinen tunne», niin myös sen välittyneempää ja siten konkreettisempaa momenttia eri näkökulmista käsittelevät alaluvut »Havainto», »Mieltäminen», »Tunnustava itsetietoisuus» sekä »Vietit ja ehdonvalta»³² muodostavat kokonaisuuden, joissa käsitellyt teemat on käsitettävä sisäisessä yhteydessä toisiinsa. Nyt oleellista on vain tunnustavan itsetietoisuuden sekä mieltämisen yhteys.

Alaluvun »Tunnustava itsetietoisuus» systemaattisen tulkinnan kannalta on tärkeää ymmärtää että Hegelin siinä esittämä kuvaelma herrasta ja rengistä (*Herr, Knecht*) on vain kuvitusta tunnustuksen (*Anerkennung*) teemalle.³³ Oleellista tunnustuksen dialektiikassa on vähittäinen prosessi, jossa subjektit alkavat tunnustaa toistensa subjektuuden – toisin sanoen alkavat konkreettisesti huomioda toistensa intentionaalisen maailmassa olemisen asettamat vaatimukset tai haasteet. Tämä merkitsee subjektin välittömän, egosentrisen tai solipsistisen intentionaalisuuden tematisoitumista subjektille itselleen ja sen välittymistä toisten subjektien intentionaalisuuksien kautta. Kyse on samalla niin itse- kuin maailmasuhteen vaalimisesta.³⁴

Hegelin kuvituksessa herra joutuu, säilyttääkseen herruussuhteen, säilyttämään orjansa elossa. Koska orja on herran tavoin inhimillisiä tarpeita omaava olento, tämä merkitsee Hegelin mukaan »tarpeiden

ja niiden tyydytyksestä huolehtimisen yhteisyyttä. Välittömän objektin karkean tuhoamisen sijaan tulee sen hankkiminen, säilyttäminen ja muokkaaminen, jossa itsenäisyyden ja epäitsenäisyyden äärijäsenet yhdistyvät.» Välittömän halun tai tarpeen tyydytys alkaa jäädä taakse ja saada »yleisyyden muodon» »pysyvässä välineessä ja tulevaisuuden huomioon ottavassa ja turvaavassa huolenpidossa».³⁵

Jos orjuuden raja-arvo onkin puhdas välineellistäminen, alkaa herran konkreettisessa yhteiselossa renkinsä kanssa puhdas välineellinen suhtautuminen vähitellen erottautua suhtautumisesta orjaan/renkiin toisena tarpeita omaavana äärellisenä persoonana.³⁶ Herra alkaa orientoitua tulevaisuuteen tavalla, jossa myös rengin tarpeet määrittävät asioiden välineellistä arvoa. Asiat alkavat näyttäytyä herralle myös välineinä rengin tarpeiden tyydytykselle. Koska tässä konkreettisessa yhteiselossa herran ja rengin tarpeet eivät voi määrittää kokonaan toisilleen vastakkaisina, korvaa egoistisen haluorientaation siis »tarpeiden ja niistä huolehtimisen yhteisyys», »tulevaisuuden huomioon ottava ja turvaava huolenpito».³⁷

Toisin sanoen: koska harmoninen yhteiselo on mahdotonta halun lyhytjäteisessä tulevaisuusorientaatioissa, merkitsee herran ja orjan, tai herran ja rengin, yhteiselossa tapahtuva käytännöllisen orientaation sosiaalinen tai intersubjektiivinen välittyminen myös tulevaisuusorientaation radikaalia muuntumista. Työ on tässä keskeisessä roolissa. Hegelin kuvituksessa työn tekee ensi sijassa orja tai renki, mutta suunnitteluun osallistuu myös herra. Siinä missä halun tarvikkeet tuhoataan välittömästi syömällä, intersubjektiivisesti välittynyt tulevaisuusorientaatio määrittää tarvikkeellisuuden pysyviksi välineiksi, työkaluiksi ja omaisuudeksi. Kyse on pitkäjänteisen ja suunnitelmallisen sosiaalisen intentionaalisuuden – tulevaisuuden mieltämisen – syntyprosessista.

»Tunnustava itsetietoisuus» -alaluvun kanssa paralleelinen alaluku »Mieltäminen» sisältää Hegelin moniulotteisen teorian muistista. Kun tähän alalukuun sisältyvä teoria muistamisen ulottuvuuksista luetaan kontekstissaan eli yhteydessä sen kanssa paralleeliseen keskusteluun subjektien keskinäisestä tunnustamisesta, havaitaan, että muistamisessa avautuva menneisyys on Hegelille yhtä lailla intersubjektiivisesti välittynyt kuin huolenpidossa avautuva tulevaisuuskin. Siinä missä

välittömän haluavan subjektin *intuitio* syntetisoi ajallisuutta subjektille vain hyvin alkeellisella, lyhytjänteisellä ja egosentrisellä tavalla, toisten subjektien tunnustamisessa välittyneen ja siten konkretisoituneen subjektin mieltäminen – muistamisena ja pelkona tai toivona – syntetisoi ajallisuutta pitkäjänteisesti toisten subjektien kanssa jaetuksi merkitykselliseksi menneisyydeksi, tulevaisuudeksi ja näiden välittämäksi nykyisyydeksi.³⁸

Toisten korvaamattomuus ja aika

Hegelin teoria ajallisuudesta konkreettisen maailmassa elävän subjektin horisonttina muistuttaa kaiken kaikkiaan kovasti Heideggerin omaa teoriaa *Daseinin* ekstaattisesta ajallisuudesta. Heideggerin sieltä täältä Hegelin tekstistä noukkimiin sanoihin ja lauseenpätkiin nojaava yliolkainen tulkinta hengen »lankeamisesta aikaan» sekä hengen ja ajan abstraktista rakenneyhtäläisyydestä valaisee lopulta lähinnä Heideggerin lukutavalle tyypillistä »abstraktiutta» – välinpitämättömyyttä sille, mitä Hegel todella asiasta sanoo siellä, missä hän siitä jotakin systemaattista on sanomassa.

Hegelin ajallisuuden teoriaan voidaan nyt kuitenkin kohdistaa Heideggerin näkökulmasta kriittinen kysymys. Eikö Hegelin teoriaan sisältyvä käsitys ekstaattisesta ajallisuudesta ole kuvaus vain »epäautenttisesta» ajallisuudesta? Eikö Hegelin käsitys menneisyyden, nykyisyyden ja tulevaisuuden ulottuvuuksien synteisistä intersubjektiivisesti välittyneessä mieltämisessä – muistamisessa, pelossa ja toivossa – muistuta nimenomaan *Daseinin* »arkipäiväistä» huolta (*Sorge*) tai huolehtivaa toimeliaisuutta, joka aina samalla viittaa myös toisiin *Daseineihin*, mutta johon uppoutuneena *Dasein* ei oivalla omaa yksilöllisyyttään eikä siten kykene kantamaan vastuuta olemisestaan?

Kuten tiedetään, Heideggerin mukaan *Dasein* ei ole arkipäiväisessä olemisessaan autenttisesti yksilöitynyt, vaan kuten Heidegger sanoo, *Daseinin* »kuka» (*das Wer*) on siinä anonyymi »kuka tahansa» (*das Man*).³⁹ Olemisen ja ajan käsitteistössä *Dasein* yksilöityy vasta ahdistuksessa, joka ei ole mitä tahansa sisällöllistä tämän tai tuon asian

pelkäämistä, vaan kokemus, joka väliaikaisesti hajottaa koko *Daseinin* maailman käytännöllisen merkitysyhteyden ja paljastaa arkisen huolen merkityksellistämien asioiden merkityksettömyyden kuoleman absoluuttisen merkityksettömyyden valossa. Kun maailman käytännöllinen merkitysyhteys raukeaa, raukeaa myös *Daseinin* huoleen sisältyvä suhde toisiin *Daseineihin*.⁴⁰

Dan Zahavi kiinnittää huomiota tiettyyn Heideggerin fundamentaaliontologiaan sisältyvään jännitteeseen.⁴¹ Yhtäältä Heidegger tekee selväksi, että *Daseinin* oleminen maailmassaan, sen maailman jäsenytyminen käytännöllisenä merkitysyhteytenä, on läpikotaisin toisten kanssa yhdessäolemisen (*Mitsein*) määrittämää. Toisaalta Heidegger ei sano juuri mitään valaisevaa siitä, miten yhdessäoleminen täsmälleen ottaen modifioituu *Daseinin* »autentisoituessa». Heidegger ei myöskään näytä antavan yhdessäolemiselle mitään konstitutiivista roolia *Daseinin* autenttiseksi tulemisessa, siinä tapahtumassa tai prosessissa, jossa *Dasein* kohtaa oman kuolevaisuutensa, havahtuu uppoutuneisuudestaan kenen tahansa horisonttiin käsittämään oman singulaarisen *korvaamattomuutensa* ja ottamaan näin olemisestaan omakohtaisen vastuun.⁴² Heideggerilla ei näytä olevan sanottavaa siitä, miten on mahdollista kokea *joku toinen kuin itse korvaamattomaksi*, tai miten tämä liittyy oman korvaamattomuutensa kokemiseen. Toiset määrittyvät arkipäiväisessä maailmassaolemisessa, »työmaailmassa» (*Werkwelt*) funktionaalisesti »tuottajiksi, toimittajiksi, maan omistajiksi, viljelijöiksi, kirjakauppiainiksi ja merimiehiksi»⁴³, jonkin tehtävän suorittajiksi, roolin kantajiksi tai funktionaalisen ominaisuuden esiintymiksi, eivätkä näyttäytyä singulaarisina, korvaamattomina yksilöinä. Kuinka he sitten määrittyvät tai näyttäytyvät autenttisen *Daseinin* horisontissa? *Olemisesta ja ajasta* on vaikea löytää vakavaa yritystä kohdata tätä – etiikan kannalta keskeistä – kysymystä.

Kuten Axel Honneth on esittänyt, Hegelin tunnustuskäsite eriytyy tarkemmassa analyysissä kolmenlaisiksi asennoitumisiksi tosiin subjekteihin tai persooniin: rakkaudeksi, kunnioitukseksi sekä arvossa-pitämiseksi.⁴⁴ Erityisesti rakkauden ulottuvuudella toisen subjektin tunnustaminen merkitsee hänen kokemista singulaarisena, korvaamattomana persoonana, jonka oleminen asettaa tunnustavalle subjektille

haasteen ottaa vakavasti kyseisen toisen äärellisen näkökulman vaateet. Rakkaudessa oleellista on nimenomaan rakkauden kohteen palauttamattomuus funktionaalisuuteen, välineellisyyteen ja siten korvattavuuteen. Rakastaminen on näin ollen välitöntä haluamista oleellisesti kehittyneempi käytännöllisen intentionaalisuuden muoto. Rakastaminen ei kuitenkaan merkitse rakastavan subjektin yksilöllisyyden menetystä, vaan nimenomaan samalla tematisoi subjektin oman äärellisen yksilöllisyyden subjektille itselleen. Tunnustuksessa tapahtuva sosiaalistuminen on Hegelin mukaan samalla sekä subjektin itsensä yksilöitymistä itselleen että toisten subjektien yksilöitymistä subjektin näkökulmasta.⁴⁵ Halun kohde ei ole haluavalle korvaamaton, mutta rakkauden kohde on sitä rakastavalle.

On arkisesti selvää, että toisten yksilöiden korvaamattomuus minun horisontissani muokkaa omaa ajallisuuttani. Jos oma kuolemani onkin jossakin mielessä mahdollisuuksieni absoluuttinen raja, kuten Heidegger ajattelee, on minulle korvaamattomien toisten mahdollinen tai aktuaalinen kuolema omana elinaikanani kaikkea muuta kuin vähäpätöinen asia sen määrittäjänä, miten maailma minulle merkityksellistyy. Samoin on kaiketi kaikkea muuta kuin vähäpätöinen asia maailman merkitysrakenteen määrittäjänä se, että jotkut minulle korvaamattomista toisista jatkavat elämäänsä minun kuolemani jälkeen. Näyttää siis ilmeiseltä, että korvaamattomiksi kokemieni toisten yksilöiden ajallisuudet määrittävät ajallista suunnistautumistani olennaisella tavalla. Nämä ajallisuudet eivät yksinkertaisesti palaudu yksityiseen ajalliseen horisonttiini mutta eivät myöskään ole siihen nähden abstraktisti erillisiä.

Heideggerin teoria *Daseinin* epäautenttisen kanssaolemisen anonyymiydestä, samoin kuin *Daseinin* sankarillisesta autentisoitumisesta oman korvaamattomuuden kokemuksena, jättää lukijansa lopulta epäilemään tuon teorian fenomenologista riittävyttä. Sivuuttaessaan kysymyksen toisten äärellisten subjektien tai *Daseinien* korvaamattomuudesta Heidegger sivuuttaa oleellisen, ehkäpä keskeisen elementin siitä miten oleminen ja aika meille kuolevaisille subjekteille merkityksellistyy. Voidaan vain arvailla, olisiko vakavampi perehtyminen Hegelin ajallisuuden teoriaan johtanut Heideggerin ajattelemaan tätä kysymystä tarkemmin.

Viitteet

1. Heideggerin Hegel-kontraation varhaisempia ja myöhempiä vaiheita en tässä artikkelissa käsittele. Heideggerin Hegelin *Hengen fenomenologian* johdantoa käsittelevästä luennasta »Hegels Begriff der Erfahrung» (1942–43), ks. Ikäheimo 1998. Kiinnostava suomenkielinen yleisesitys Heideggerin ja Hegelin suhteesta on Lindberg 2001. Tässä artikkelissa esittämäni tulkinnat ajallisuudesta ja sosiaalisuudesta Hegelillä ovat eräiltä osin varsin lähellä Lindbergin tulkintaa, joskin keskityn hieman eri osiin Hegelin järjestelmässä kuin Lindberg artikkelissaan.
2. SZ, 428 (suom. 504). Niin Hegelin kuin Heideggerinkin tekstijaksojen suomenokset ovat omiani. Heidegger-käännösratkaisuni poikkeavat monissa kohdin hieman Reijo Kupiaisen ratkaisuista.
3. SZ, 431, 433 (suom. 507, 510).
4. SZ, 434, 435 (suom. 511, 512).
5. SZ, 432–433, n. 1 (suom. 508–509, n. 378). Ks. Derrida 2003a.
6. SZ, 428–429 (suom. 505).
7. SZ, 428 (suom. 504). Heidegger viittaa Georg Lassonin toimittamaan Hegelin historianfilosofian luentojen johdannon laitokseen vuodelta 1917 (ks. Lasson, 133), samoin Derrida (ks. Derrida 2003a, n. 7). Huomattakoon että kyseistä tekstijaksoa ei ole sisällytetty Suhrkamp-laitokseen (ks. *Werke* 12, 77). Yleisesti on sanottava että Heideggerin tapa perustaa tulkintansa lauseenpätkiin ja yksittäisiin sanoihin Hegelin teksteissä on erityisen kyseenalaista tällaisessa tapauksessa, jossa kyse ei ole Hegelin itse julkaisemasta aineistosta vaan eri toimittajien eri laitoksiin eri tavoin koostamasta käsikirjoitus- ja muistiinpanomateriaalista. Hermeneuttisesti herkempi tulkitsija olisi myös huomattavasti varovaisempi sen suhteen, milloin Hegel puhuu systemaattisesti ja milloin metaforisesti – Hegel ei ollut yksitotinen kirjoittaja. Hyvä esimerkki Hegelin käyttämien tyylijalien täydellisestä erottamattomuudesta on Heideggerin tapa tulkita kirjaimellisesti Hegelin mitä ilmeisimmin metaforinen puhe »absoluutin tahdosta» *Hengen fenomenologian* johdannossa (ks. Ikäheimo 1998).
8. SZ, 433–435 (suom. 509–512).
9. SZ, 433 (suom. 510).
10. SZ, 432 (suom. 508).
11. SZ, 432–433, n. 1 (suom. 508–509, n. 378).
12. SZ, 428 (suom. 505).

13. »Es bedarf keiner umständlichen Erörterung, um deutlich zu machen, daß Hegel mit seiner Zeitinterpretation sich ganz in der Richtung des vulgären Zeitverständnisses bewegt.« SZ, 431 (suom. 507).
14. *Werke* 9, § 257–259.
15. *Werke* 9, 48, § 258; SZ, 431 (suom. 507).
16. »Wenn Hegel die Zeit als das »angeschaute Werden« nennt, dann hat in ihr weder das Entstehen noch das Vergehen einen Vorrang.« SZ, 431 (suom. 507).
17. Ks. Derrida 2003a, 347, n. 37.
18. Derrida puhuu Heideggerin Kant-luentaansa sisältyvästä »anteliaasta toistosta», »josta Kant hyötyy mutta joka Aristoteleelta ja Hegeliltä evätään, ainakin *Olemisen ja ajan* aikoihin». Derrida viittaa tässä Heideggerin teokseen *Kant und das Problem der Metaphysik* (Derrida 2003a, 225).
19. »Die Dimensionen der Zeit, die *Gegenwart*, *Zukunft* und *Vergangenheit*, sind das *Werden* der Äußerlichkeit als solches und dessen Auflösung in die Unterschiede des Seins als des Übergehens in Nichts und des Nichts als des Übergehens in Sein.« *Werke* 9, 51.
20. »Die *endliche* Gegenwart ist das *Jetzt* als *seiend* fixiert, von dem *Negativen*, den abstrakten Momenten der *Vergangenheit* und *Zukunft*, als die konkrete Einheit, somit als das Affirmative unterschieden; allein jenes Sein ist selbst nur das abstrakte, in Nichts verschwindende. – Übrigens kommt es in der Natur, wo die Zeit *Jetzt* ist, nicht zum *bestehenden* Unterschiede von jenen Dimensionen; sie sind notwendig nur in der subjektiven Vorstellung, in der *Erinnerung* und in der *Furcht* oder *Hoffnung*.« *Werke* 9, 52.
21. SZ, 431 (suom. 508). Heidegger liittää edellisen referaatin jälkeen ilman selityksiä toisen referaatin kyseisen pykälän lisäyksestä (*Werke* 9, 55), jossa Hegel kirjoittaa: »Ajasta sen positiivisessa merkityksessä voidaan siksi sanoa: vain nykyisyys on, ennen ja jälkeen ei; mutta konkreettinen nykyisyys on menneisyyden tulos ja raskaana tulevaisuudesta. Totuudellinen nykyisyys on siksi ikuisuus.« (»Im positiven Sinne der Zeit kann man daher sagen: Nur die Gegenwart ist, das Vor und Nach ist nicht; aber die konkrete Gegenwart ist das Resultat der Vergangenheit, und sie ist trüchtig von der Zukunft. Die wahrhafte Gegenwart ist somit die Ewigkeit.«) Heidegger jättää lainaamatta kohdan kyseisessä lisäyksessä kaksi virkettä tätä ennen: »Nykyisyys on vain siksi, että se ei ole menneisyys; tosinpäin on nyt-hetken olemisella ei-olemisen määre, ja sen olemisen ei-oleminen on tulevaisuus; nykyisyys on tämä negatiivinen ykseys.« (»Die Gegenwart ist

nur dadurch, daß die Vergangenheit nicht ist; umgekehrt hat das Sein des Jetzt die Bestimmung, nicht zu sein, und das Nichtsein seines Seins ist die Zukunft; die Gegenwart ist diese negative Einheit.» *Werke* 9, 54–55.) Heidegger ei näytä näkevän, mistä Hegel näissä lauseissa puhuu: nykyhetki voidaan toki nähdä yksinkertaisesti olevana ja menneisyys sekä tulevaisuus yksinkertaisesti ei-olevana. Tämä on kuitenkin vain yksipuolinen »positiivinen» käsitys nykyisyydestä, jossa nykyisyys on abstrahoitu konstitutiivisista suhteistaan menneisyyteen ja tulevaisuuteen. »Konkreettisesti» eli konstitutiivisissa suhteissaan ajateltuna »totuudellinen nykyisyys» on kuitenkin »menneisyyden tulosta ja raskaana tulevaisuudesta», »negatiivinen ykseys», jota Hegel tässä kutsuu »ikuisuudeksi».

22. *Werke* 9, 52–53.
23. »Der *Wissenschaft des Raums, der Geometrie*, steht keine solche *Wissenschaft der Zeit* gegenüber. Die Unterschiede der Zeit haben nicht diese *Gleichgültigkeit* des Außersichseins, welche die unmittelbare Bestimmtheit des Raums ausmacht; sie sind daher der Figurationen nicht, wie dieser, fähig. Diese Fähigkeit erlangt das Prinzip der Zeit erst dadurch, daß es paralyisiert, ihre Negativität vom Verstande zum *Eins* herabgesetzt wird. – Dies tote Eins, die höchste Äußerlichkeit des Gedankens, ist der äußerlichen Kombination, und diese Kombinationen, die Figuren der *Arithmetik*, sind wieder der Verstandesbestimmung nach Gleichheit und Ungleichheit, der Identifizierung und des Unterscheidens fähig.» (*Werke* 9, 52.)
24. *Werke* 9, 52.
25. *Werke* 9, 52.
26. Teoreettiset momentit sisältyvät *Ensyklopedian* alkutekstissä alalukuihin »Anschauung» (§§ 446–450) sekä »Das sinnliche Bewußtsein» (§§ 418–419), ja näitä vastaavat käytännölliset momentit alalukuihin »Die Begierde» (§§ 426–429) sekä »Das praktische Gefühl» (§§ 471–472). Ks. Ikäheimo 2003a.
27. Ks. erityisesti *Werke* 10, § 470: »Der praktische Geist enthält zunächst als formeller oder unmittelbarer Wille ein gedoppeltes *Sollen*, 1. in dem Gegensatz der aus ihm gesetzten Bestimmtheit gegen das damit wieder eintretende unmittelbare Bestimmtheit, gegen sein Dasein und Zustand, was im Bewußtsein sich zugleich zum *Verhältnisse gegen äußere Objekte* entwickelt.» (Korostus muutettu.) Tämän kohdan eksplikaatioksi, ks. Ikäheimo 2003a, 93–101. Halun ja ajallisuuden teemaa Hegelillä käsittelee myös Schmidt 1988, 55–62, tosin *Hengen fenomenologian* kontekstissa. Sanottakoon, että *Hengen fenomenologiaan* pohjautuvat luennat hengenfilosofisista teemoista jäävät periaatteellisesta syystä väistämättä

- vajavaisiksi, koska kyseinen teos ei ole Hegelin systemaattinen esitys mistään hengenfilosofisesta teemasta, vaan johdatus Hegelin filosofiseen järjestelmään. Ks. Ikäheimo & Martikainen 1998.
28. SZ, 70 (suom. 99).
 29. Ks. *Werke* 10, § 470.
 30. Vaikka Hegel ei tässä eksplisiittisesti sanokaan, avaruuden jäsentymiseen pätee kaiketi sama: avaruus jäsentyy jo haluavalle subjektille primitiivisesti merkitykselliseksi, ei vain indifferenttien objektien kentäksi vaan konkreettiseksi »elämisavaruudeksi», jossa haluava subjekti suunnistautuu tyydyttääkseen halunsa »tästä» katsoen »tuolla» sijaitsevilla olioilla.
 31. Ks. *Werke* 9, 48–49.
 32. *Ensyklopedian* alkutekstissä »Das Wahrnehmen» (§§ 420–421), »Die Vorstellung» (§§ 451–464), »Das anerkennende Selbstbewußtsein» (§§ 430–435), »Die Triebe und die Willkür» (§§ 473–478).
 33. Sama pätee vuoden 1807 *Hengen fenomenologian* vastaavaan jaksoon (*Werke* 3, 145–154).
 34. Tästä lisää, ks. Ikäheimo 2002b ja 2003a.
 35. *Werke* 10, § 434.
 36. *Ensyklopediassa* Hegel käyttää termiä *Knecht*, joka kääntyy luontevimmin »renniksi». Oleellista tässä on joka tapauksessa prosessi, jossa emansipoidutaan vähitellen puhtaasti välineellistävästä orjuussuhteesta siten, ettei jossakin vaiheessa enää ole kyse »orjuudesta» vaan pikemminkin »renkiydestä». Prosessin lopullinen päämäärä on vastavuoroisesti toisensa vapaaksi tunnustavien persoonien suhde, jota Hegel kutsuu *Ensyklopediassa* »yleiseksi itsetietoisuudeksi».
 37. Pantakoon merkille, että siinä missä *Hengen fenomenologian* sisältämässä kuvaelmassa herran ja orjan suhteesta (*Werke* 3, 145–154) vain orjan intentionaalisuus kehittyy, *Ensyklopedian* vastaavassa kuvaelmassa niin herran kuin orjankin intentionaalisuus kehittyvät. Kyse ei ole muutoksesta Hegelin ajattelussa, vaan vain Hegelin vaihtelevista tavoista käyttää kyseistä kuvaelmaa illustroimaan yleistä filosofista teemaa: intentionaalisuuksien välittymistä ja muokkautumista persoonien välisissä tunnustussuhteissa.
 38. Tässä ei ole mahdollista käsitellä laajasti sitä, kuinka intersubjektiivisesti välittyneestä menneisyyden, tulevaisuuden ja nykyisyyden *mieltämisestä* päädytään historian prosessin *käsittämiseen* tai *ajattelemiseen*. Heideggerin käyttämässä Lasson-tekstissä Hegel sanoo historian kehityksen olevan jotakin vain »ajattele-

valle hengelle» ilmenevää (Lasson, 134). Ajatteleva henki, ajatteleminen tai »ajatteleva järki» on Hegelin mukaan *ihmisen* määre (ks. *Werke* 5, 132–133) – muita ajattelevia olentoja ihmisen lisäksi ei Hegelin järjestelmässä ole. Historian prosessien käsittäminen on luonnollisesti varsin vaativa ajattelemisen kehitystaso, jota ontogeneettisesti edeltää sensaatioiden jäsentyminen halun määrittämässä intuitiossa sekä egosentrisen intuition kehitys mieltämiseksi subjektien välisessä tunnustuksessa. (Hegel viittaa lyhyesti yksilön kehitysprosessiin sensaatioista mieltämisen kautta käsittämiseen Lassonin tekstin sivulla 135.) Heideggerin tapa tulkita itsensä historiassa käsittävä henki jonkinlaiseksi superminäksi sivuuttaa kokonaan nämä konkretisoinnit.

39. SZ, §§ 25–27.
40. Ks. SZ, 250 (suom. 307). Tämän »raukeamisen», »purkautumisen», tai kuten Kupiainen suomentaa, »vapautumisen» (*Lösung*) luonteen tulkinnasta riippuu paljon.
41. Ks. Zahavi 2001, luku VI.2., erityisesti 134–137.
42. Tätä ei muuta se, että Heidegger kyllä puhuu autenttisesti asenteesta toisiin, joka voi edesauttaa toista irtautumaan uppoutuneisuudesta arkipäiväisyyteen. Zahavi kirjoittaa: »Mikäli olen jo individualoitunut, voin auttaa toista kohtaamaan itsensä omine olemisen mahdollisuuksineen. Tämä apu on kuitenkin laadultaan vain negatiivista. Minä en voi individualoida toista; voin vain auttaa toista jättämällä vahvistamatta toisen epäautenttisesti eksistenssissään. Parhaimmillaan-kin siis voin auttaa toista vain olemalla ottamatta toisen huolta häneltä pois.» (Zahavi 2001, 135.) Heideggerilla ei näytä olevan sanottavaa todella autenttisesti suhteesta, vaan hän puhuu ainoastaan jonkinlaisesta suhteesta olemisesta irtautumisesta, joka saattaa edesauttaa toista irtautumaan uppoutuneisuudesta arkipäiväisyyteen. Varovaisimmankin tulkinnan mukaan *Olemisen ja ajan* pykälässä 26 tehty ero autenttisen ja epäautenttisen kanssaolemisen välillä jää *Olemisessa ja ajassa* vain hyvin kursorisesti kehitellyksi.
43. Mullhall 1996, 72.
44. Ks. Honneth 1992 ja Ikäheimo 2002a.
45. Hegelin mallissa subjekti nimenomaan individualoituu tunnustaessaan toisia subjekteja intentionaaliseksi olennoiksi (eli rakastaessaan, kunnioittaessaan ja/tai pitäessään toisia arvossa) ja siten käsittäessään oman näkökulmansa erääksi näkökulmaksi toisten joukossa. Samalla subjekti oivaltaa maailman tyhjentymättömyyden mihinkään yksittäiseen näkökulmaan. (Näistä teemoista

1900-luvun fenomenologisessa perinteessä, ks. Zahavi 2001.) Se että käytännöllisten näkökulmien välittyminen merkitsee Hegelin mallissa periaatteessa niiden sovitusta, ei merkitse niiden sulautumista anonymiksi kollektiivietoisuudeksi, vaikka raja-arvona tätäkin on mahdollista lähestyä siinä määrin kuin subjekti yksinkertaisesti alistuu toisen tai toisten tahtoon ja sisäistää sen omakseen.

Lähteet

- DERRIDA, JACQUES (2003a), *Üsia ja grammē: Huomautus Olemisen ja ajan alaviitteeseen*. Suomentaneet Teemu Ikonen, Miika Luoto ja Janne Porttikivi. Teoksessa Derrida 2003b, 209–245, 342–349.
- DERRIDA, JACQUES (2003b), *Platonin apteekki ja muita kirjoituksia*. Toimittaneet Teemu Ikonen ja Janne Porttikivi. Gaudeamus, Helsinki.
- HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH (1917), *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte, 1: Die Vernunft in der Geschichte: Einleitung in die Philosophie der Weltgeschichte* [Lasson]. Herausgegeben von Georg Lasson. (Philosophische Bibliothek, 171a.) Meiner, Leipzig.
- HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH (1970), *Phänomenologie des Geistes* [Werke 3]. (Theorie-Werkausgabe, 3.) Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH (1973), *Wissenschaft der Logik, 1* [Werke 5]. (Theorie-Werkausgabe, 5.) Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH (1974), *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830), 2. Teil: Die Naturphilosophie: mit den mündlichen Zusätzen* [Werke 9]. (Theorie-Werkausgabe, 9.) Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH (1974), *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830), 3. Teil: Die Philosophie des Geistes: mit mündlichen Zusätzen* [Werke 10]. (Theorie-Werkausgabe, 10.) Suhrkamp, Frankfurt am Main. Osittain suom. *Filosofisten tieteidensyklepedia (1830): Subjektiviin henki: Hengen fenomenologia – Tietoisuus*. Suomentanut Heikki Ikäheimo. Teoksessa Ikäheimo 2003c.
- HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH (1973), *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* [Werke 12]. (Theorie-Werkausgabe, 12.) Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- HONNETH, AXEL (1992), *Kampf um Anerkennung: Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Suhrkamp, Frankfurt am Main.

- IKÄHEIMO, HEIKKI (1998), Tietoisuuden tieltä hakotielle: Heidegger lukee Hegelin *Hengen fenomenologian* johdantoa. Teoksessa Kuhmonen & Sillman (toim.) 1998, 196–212. Ilmestynyt myös teoksessa Ikäheimo 2003c.
- IKÄHEIMO, HEIKKI (2002a), On the Genus and Species of Recognition. *Inquiry* 45 (4), 447–462. Ilmestynyt myös teoksessa Ikäheimo 2003c.
- IKÄHEIMO, HEIKKI (2002b), Tunnustus, tottumus ja intentionaalisuus Hegelin konkreettisen subjektiviteetin teoriassa. Teoksessa Mehtonen & Väyrynen (toim.) 2002, 205–220. Ilmestynyt myös teoksessa Ikäheimo 2003c.
- IKÄHEIMO, HEIKKI (2003a), »Vanha Hegel» ja intersubjektivisuus: Kuinka hahmottaa intersubjektivisuuden asema Hegelin *Ensyklopedian* subjektivisen hengen filosofiassa. Teoksessa Ikäheimo 2003c, s 78–121.
- IKÄHEIMO, HEIKKI (2003b), Persoonien välisestä rakkaudesta – lähtökohtia teoriaan. Teoksessa Ikäheimo 2003c, 157–169.
- IKÄHEIMO, HEIKKI (2003c), *Tunnustus, subjektiviteetti ja inhimillinen elämänmuoto: Tutkimuksia Hegelistä ja persoonien välisistä tunnustussuhteista.* (Jyväskylä Studies in Education, Psychology and Social Research, 220.) Jyväskylän yliopisto, Jyväskylä.
- IKÄHEIMO, HEIKKI (2004), Tunnustussuhteet ja persoonuuden konstituutio. Teoksessa Kotkavirta & Niemi (toim.) 2004, 319–331.
- IKÄHEIMO, HEIKKI & MARTIKAINEN, OSSI (1997), Hegelin *Phänomenologie des Geistes* ja sen johdanto. *niin & näin* 2/1997, 6–9.
- KOTKAVIRTA, JUSSI & NIEMI, PETERI (toim.) (2004), *Persoona.* (SoPhi, 84.) Jyväskylän yliopisto, Jyväskylä.
- KUHMONEN, PETRI & SILLMAN, SEPPÖ (toim.) (1998), *Jaettu jana, ääretön raja: Pellervo Oksalan juhlaKirja.* (Filosofian laitoksen julkaisuja, 65.) Jyväskylän yliopisto, Jyväskylä.
- LINDBERG, SUSANNA (2001), Hegelin ja Heideggerin välienselvittely. *Tiede & edistys* 26 (3), 177–197.
- MEHTONEN, LAURI & VÄYRYNEN, KARI (toim.) (2002), *Järjen todellisuus.* Sophopolis, Oulu.
- MULLHALL, STEPHEN (1996), *Routledge Philosophy Guidebook to Heidegger and Being and Time.* (Routledge Philosophy Guidebooks.) Routledge, London.
- SCHMIDT, DENNIS (1988), *The Ubiquity of the Finite: Hegel, Heidegger and the Entitlements of Philosophy.* MIT Press, Cambridge.
- ZAHAVI, DAN (2001), *Husserl and Transcendental Intersubjectivity: A Response to the Linguistic-Pragmatic Critique.* Ohio University Press, Athens 2001.

Susanna Lindberg

NIETZSCHEN ELÄMÄ JA HEIDEGGERIN OLEMINEN

Heideggerin ajattelun tärkein sana, *oleminen*, muistuttaa monessa suhteessa *elämän* käsitettä. Erilaiset »elämän» teoriat voidaan suoraan nähdä Heideggerin ajattelun välittömänä kasvualustana erilaisen vitalismien, elämänfilosofioiden, nietzscheläisyyden ja romanttisesti-idealisten vaikutteiden muodossa. Viimeistään *Olemisesta ja ajasta* alkaen Heidegger kuitenkin erottautuu selvästi tuosta perinteestä määritellen samalla »ajattelun asiaksi» »elämän» asemesta »olemisen». »Elämän» ja »olemisen» välinen ero jää silti monessa suhteessa epäselväksi. Tämän eron jäsentäminen on tärkeää, jotta selviäisi, missä määrin hänen filosofiansa on viime kädessä jotakin muuta kuin 1800-luvun enemmän tai vähemmän romanttisen ajattelun toistoa. Eron jäsentäminen on samalla erittäin hankalaa, sillä Heidegger tematisoi kysymyksen harvoin suoraan.

Tarkasteltaessa Heideggerin arviota elämän käsitteestä on hänen Nietzsche-tulkintansa avainasemassa. Nietzsche on hänelle ajattelija, joka kaikkein selvimmin on määritellyt olemisen elämäksi sanomalla: »Oleminen» – meillä ei ole siitä muuta kuvaa kuin »elämä». – Miten kuollut voisi muka »olla»?»¹ Heideggerin välienselvittely tämän ajatuksen kanssa muodostaa hänen laajojen Nietzsche-luentojensa erään kulmakiven. Tässä esityksessäni tyydyn tarkastelemaan erityisesti

vuonna 2003 nimellä *Zur Auslegung von Nietzsches II. Unzeitgemäßer Betrachtung* (Tulkinta Nietzsche Toisesta epääjanmukaisesta mietiskelystä) ilmestynyttä *Gesamtausgaben* nidettä 46. Nämä luennot ovat kysymyksen kannalta keskeisessä asemassa, sillä niiden suoranaisena ja yksinomaisena aiheena on Nietzsche elämän käsite.

Heideggerin luentosarjan arvioimiseksi on se alkajaisiksi sijoitettava historialliseen kontekstiinsa. Luentosarja pidettiin talvella 1938–39 suuren yleisön edessä (kyseessä oli alun perin pelkkä työseminaari, mutta yleisöä oli niin paljon, että Heidegger pitikin luentosarjan). Kurssi on ilmiselvästi poliittinen ele, kuten kaikki Heideggerin Nietzsche-luennot. Talvella 1938–39 kaikki tietävät, että sota on tulossa. Heideggerin yleisönä ovat ennen kaikkea nuoret miehet, joista moni on valmis kuolemaan uuden Saksan perustamiseksi – heidän joukossa on myös hänen omat poikansa Hermann ja Jörg, jotka kutsutaan palvelukseen jo seuraavana vuonna.² Heidegger siis tietää puhuvansa myös tuleville »sankareille» ja »sankarivainajille», ehkä omalle tulevalle tuskalleen. Tässä tilanteessa Heidegger päättää tarttua Nietzsche tekstiin *Historian hyödyistä ja haitasta elämälle*, jonka voisi tuossa tilanteessa helposti lukea kehotuksena uuden Saksan perustamiseen luovalla aktilla, jossa nuoruus pääsee voitolle vanhoista hegeliaaneista ja muista turhista tieteellisistä humanisteista.³ Luennoissaan Heidegger hillitsee tällaista intomieltä lyhyesti mutta hyvin selvästi. Hän todistaa, ettei Nietzscheä voi käyttää natsismin oikeutuksena⁴ ja ettei »uutta Saksaa» voi perustaa poliittisella toiminnalla, vallankumouksella, eikä ylipäänsä minkäänlaisella »petomaisella», siis subjektilähtöisellä toiminnalla. Tämä on mitä ilmeisimmin myös välienselvittelyä hänen oman vuoden 1933 sitoutumisensa kanssa.

Tämä politiikasta – joka tapauksessa Heidegger kuittaa politiikan pelkällä *eleellä*. Luento on ennen kaikkea irtiotto filosofian ideologiasta, hyötyhakuisesta käytöstä, ja tätä kahdella tasolla. Ensinnäkin Heidegger irrottaa Nietzsche ideologisesta käyttöyhteydestään ja korostaa, ettei Nietzsche itse ole poliittinen ajattelija vaan olemisen-historiallinen tapahtuma. Hän niin sanoakseni näyttää, että Nietzsche on yhtä vähän maailmankuvien pönkittämiseen sopiva »elämänfilosofi» kuin Heidegger itse »eksistenssifilosofi».⁵ Nietzsche on

länsimaisen filosofian huipentuma (ja toistaiseksi metafysiikan aikakauden loppu), sillä hän vie loppuunsa tulkinnan olemisesta *elämänä*. Heideggerin luentojen tarkoituksena on tarkastella tätä »olennaista ratkaisua» (*wesentliche Entscheidung*) ja pohtia »missä määrin Nietzschen filosofia on kokonaisuudessaan epäajanmukaista [...], missä määrin kenties liiankin ajanmukaista». ⁶ Sillä, kuten Heidegger täsmentää, Nietzschen filosofia ei toki ole mitään tieteellistä biologismia, mutta se on kuin onkin eräänlaista ontologista biologismia, sanoikaamme vaikka »ontobiologiaa», jossa biologia määrittää tulkinnan olevan kokonaisuudesta. ⁷

Heideggerin Nietzsche-kritiikki on siis kovaa ja ehdotonta: Nietzsche on metafysiikan aikakauden huipentaja ja tekniikan aikakauden mahdollistaja, sillä hän tulkitsee olemisen *elämänä* ja *elämän* puolestaan »äärimmäisen biologisen kartesiolaisuuden» pohjalta. ⁸ »Elämä» on Nietzschen kirjoituksen ja ylipäänsä hänen filosofiansa varsinainen aihe – ja silti kysymys, joka jää häneltä paitsi epäselväksi ja huonosti asetetuksi, suorastaan kokonaan kysymättä. Elämä on Nietzschen »ajattelun asia» (*die Sache selbst*) ja sen kysymättä jäänyt (*unbefragtes*) perusta. ⁹ Tämä vaikuttaa epäilemättä pöyristyttävältä Nietzsche-luenalta, mutta samalla se on hyvin kiinnostava suhteessa Heideggerin oman ajattelun kehitykseen. Tiedetään, että nimenomaan Nietzschen kirjoitus *Historian hyödyistä ja haitasta elämälle* oli keskeisessä asemassa *Olemisen ja ajan* historiallisuutta käsittelevässä jaksossa. Etenkin §§ 73–74 heijastelevat suoraan Nietzschen tekstiä, ja pykälässä 76 Heidegger sanoo yhteenvedona Nietzschen tekstiä hyvin selvänäköiseksi; vaikkei Nietzsche suoraan sanokaan, millä tavoin hänen jakonsa monumentaaliseen, antikvaariseen ja kriittiseen historiaan perustuu *Daseinin* ajallisuuteen, »voimme olettaa, että Nietzsche tiesi enemmän kuin sanoi» ¹⁰.

Olemisessa ja ajassa Heidegger siis »toistaa» Nietzscheä ja antaa tästä erittäin hyväksyvän kuvan. Talven 1938–39 luennoissa sävy on aivan päinvastainen. Voidaan toki ajatella, että Heideggerin hyökkäävyys on osa strategiaa, jonka avulla hän tuo esiin sen, mitä Nietzsche *tiesi sitä sanomatta*, perustan, jota nyt tarkastellaan *als Ungedachtes*, »ajattelematta jääneenä asiana». Toisaalta Heidegger nimeää tuon

perustan »elämäksi» ja erottaa sen hyvin terävästi omasta olemisen ajattelustaan. Jos hänen oma ajattelunsa onkin tästedes täysin erilaista kuin Nietzschen, viittaa tämä myös siihen, että Heidegger on jo kulkenut kauas *Olemisesta ja ajasta*. Heidegger toki vielä viittaa varhaiseen pääteokseensa hyväksyvästi, mutta on selvästi nähtävissä, että samaan aikaan hän itse asiassa viimeistelee teosta *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* ja kirjoittaa teosta *Besinnung. Sein* kirjoitetaan nyt yllä, *Seyn*, ja se ymmärretään *Er-eigniksena*; *Daseinin* historiallisuuden voi ymmärtää vain tästä olemisen tapahtumasta käsin.¹¹ Tässä mielessä Heidegger on nyt kaukana Nietzschestä ja *Olemisen ja ajan* nietzscheläisyydestä, ja vain *Ereigniksen* ajattelu voi tästedes puhua oikein olemisesta, historiallisuudesta ja ihmisestä.

Näin siis ymmärrän luentojen strategian, eikä niiden sisältöä voi erottaa näistä erilaisista päämääristä. Edellä esitetty ei sinällään ole uutta, mutta tulee luentosarjassa esiin poikkeuksellisen selvällä tavalla. Uutta on sen sijaan se huomio, jonka Heidegger kiinnittää *elämän* käsitteeseen Nietzschellä: vaikka teema läpäisee myös vuonna 1961 julkaistut *Nietzsche*-kirjat, on hän vain harvoin paneutunut kysymyseen elämästä yhtä systemaattisesti.

Eläin + jotakin

Heideggerin kantavana ideana on ottaa vakavasti Nietzschen otsikko. *Historian hyödystä ja haitasta elämälle: elämä* on siis historian – ja samalla ihmisen olemisen ylipäätään – kriteeri, perusta, päämäärä. Mutta mitä elämä oikein on? Mitä se on Nietzschelle, joka Heideggerin mukaan yhtäältä vie elämän ajatuksen loppuunsa ja toisaalta jättää sen ajattelematta?

Heidegger aloittaa analyysinsä toteamalla, että Nietzschellä on itse asiassa kolme elämän käsitettä, joita hän ei erota selvästi toisistaan. Elämä on Nietzschelle 1) oleminen tai ainakin olevan kokonaisuus, 2) ihmisen elämä ja 3) eläimen olemisen tapa.¹² Nietzschen suuruudesta on osoituksena se, että hän pohtii ihmiselämää ja elämää olemisena *yhdessä* siten, että ihminen on jatkuvasti kasvatusten

olemisen kanssa, ihminen haastaa olemisen ja oleminen haastaa ihmisen. Vastaavasti Heidegger itsekin tekee ihmisen olemisesta olemiskysymyksen asettamisen paikan. Nietzsche kompastuu kuitenkin kyvyttömyyteensä erottaa ihminen eläimestä ja tavoittaa niiden välinen »pohjaton kuilu» (*Kluft*)¹³: hän ottaa annettuna vanhan määritelmän, jonka mukaan ihminen on *zōon logon ekhon*, tai paremminkin »eläin + jotakin», ja jättää kysymättä, mikä tuo perustaksi jäävä »eläin» sitten on. Toisaalta myös ajatus olemisesta elämänä on Heideggerin mielestä riittämätön – oleminen *pitäisi* ymmärtää *Ereigniksena*. Ja kaiken tämän seurauksena tietysti myös ihmisen tulkitseminen elämänä on riittämätöntä – ihminen avautuu vain *Daseinina*.

Tarkastelkaamme ensin ihmisen suhdetta eläimeen. Jos ihminen on eläin + jotakin, mikä sitten erottaa ihmisen eläimestä, mikä on hänen *differentia specificansa*?

Yksi mahdollinen ajatus on, että eläin on suhde *tilaan*¹⁴ siinä missä ihminen on suhde *aikaan*. Kuten myös Rilke ja eräät idealistit, Nietzsche ajattelee, että eläin on kiinni hetkessä.¹⁵ »Katso laumaa... ei tiedä mikä on eilinen, ei mikä tänään... se on sidottu hetken lieka-paaluun».¹⁶ Mutta erottelu on mutkikkaampi kuin ensi näkemältä luulisi. Ensinnäkään emme ehkä tiedä, mitä tila ja aika ovat, miten niissä ollaan. Tila ja aika eivät ole Nietzschekään tyhjiä, abstrakteja ulottuvuuksia, *joissa* eläin ja ihminen *sijaitsisivat*. Ne ovat paikkoja, jotka he *avaavat* ja luovat; niiden elämä on juuri tuota oman paikan avaamista. Niinpä eläimen oma tila ei ole tila, jonka sen *ruumis vie*, vaan paikka, jonka sen *toiminta ottaa* – reviiiri, tai kuten Heidegger sanoo vuosien 1929–30 luennoissa (*Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*), *ympäristö*; eikä ympäristökään ole pelkkä lähialue, vaan jo *tulkinta* ja jo *jäsennys*, joka perustuu *tunnusmerkkeihin*.¹⁷

Toiseksi: ei ole itsestään selvää että eläminen hetkessä olisi ajatonta. Eläin elää »täydellisessä preesensissä» (*praesens semper perfectum*), mutta kyse ei kuitenkaan ole pysyvästä, vakaasta läsnäolosta. Eläin kyllä »käy hetkeen» (*in der Gegenwart aufgeht*) ja tämä on sen »onni» (*Glück*)¹⁸, mutta samalla se »näkee kuoleman»¹⁹, hetken katoamisen, nykyisyyden alituisen tuhoutumisen. Se tuijottaa nykyhetkeen kuin

negatiivisuuden pisteeseen (ja näin juuri siksi, ettei se vain *kontemploti* jotakin läsnäolevaa asiaa vaan *tekee* sille jotain). Edelleen, Nietzsche sanoo eläimen olevan kiinni hetkessä siinä mielessä, että se *unohtaa jatkuvasti*²⁰ – ja unohtaminen on jo ajallinen määre. Ihmisen ja eläimen ero olisi siis se, että eläin *unohtaa jatkuvasti* ja ihminen on *kyvytön unohtamaan* (siksi hän tarvitseekin sitä, mitä Nietzsche myöhemmin kutsuu »aktiiviseksi unohtamiseksi»²¹) – »*kivi ei unohda*»²². Onko eläimen »jatkuvaa unohtamista» siis läsnäolevaan käymistä vai katoamisen näkemistä? »Ei kumpaakaan», sanoo Heidegger. »*Kaikki on epäselvää*».²³

Toisaalta, huomauttaa Heidegger, eläimilläkin on kyllä muisti (*Gedächtnis*), mistä ovat todistuksena esimerkiksi muuttolinnut tai mahdollisuus kouluttaa eläimiä.²⁴ Eläimen alituinen unohtaminen ei siis sulje pois muistin mahdollisuutta. Heidegger selittää epäselvyyden liikkeellä, joka on itse asiassa peräisin vuoden 1929–30 luennoista.²⁵ Hänen mukaansa eläin käy nykyisyyteen mutta se ei käsitä sitä nykyisyytenä: eläimeltä puuttuu kyky kahdentaa asiat, nähdä ne *als solches, comme tel*. Tämä taas johtuu siitä, että eläimen suhde maailmaan on »turtumus» (*Benommenheit*): *maailma pitää niistä kiinni* niin tiukasti, että ne eivät kykene minkäänlaiseen *suhteeseen* (*Beziehung*) maailman kanssa. Ne eivät voi kutsua maailman asioita esiin oman tarpeensa mukaisesti vaan ovat sen armoilla, että asiat ilmestyvät niiden eteen ja katoavat sitten niiden ulottuvilta. Eläinten aika perustuu tähän vaihteluun, jossa milloin mikin eteen tuleva asia saattaa ottaa eläimen valtoihinsa.²⁶ Sen takia eläimen maailmasuhteen ominaisuutena on »onni» (*Glück*): niillä on onni löytää maailmasta se, mitä ne tarvitsevat, tai sitten epäonnea sen suhteen, mutta ne eivät oikeastaan itse voi vaikuttaa tähän onnellisuuteensa. Ihminen puolestaan ei ole »turta», vaan hänellä on asenne ja suhde maailmaan (ei *Benommenheit* vaan *Verhaltenheit*); sen takia ihminen kykenee myös aidosti muis-tamaan ja unohtamaan, lyhyesti sanottuna ajattelemaan. Onko näin saatu aikaan ero eläimen ja ihmisen välille? Sekä eläin että ihminen voivat olla historiattomia (*unhistorisch*), mutta itse asiassa eläin on *vailla* historiaa (*historielos*) kun taas ihminen on *olemukseltaan* historiallinen (*historisch*). Ihmisen kyky historiallisuuteen perustuu hänen

muistikykynsä, joka puolestaan perustuu maailmasuhteen mahdollistamaan kykyyn ottaa asiat *haltuun* representaatioina. Unohtaminen on heittämistä pois (*weg*)²⁷, ja pois voi heittää vain asian, joka on jotenkin hallussa, oma. Nietzschehäisen muistin ja historian lakina on *oman leikki*: muistot, representaatiot, olevat jne. voi ottaa haltuun ja heittää pois, ja tätä on elämä.

Mutta ei eläimestä ole noin vain päästy eroon. Näin ymmärretty muisti perustuu yhä ajatukseen *metabolismista* eli aineenvaihdunnasta, joka kuuluu elävän olennon perinteiseen määritelmään. Ihminen ei ehkä eläimen tavoin tyydy syömään ja ulostamaan, mutta hän ravitsee itseään »muistoilla», tarkemmin sanoen historialla; hän sairastuu jos hän ei kykene unohtamaan niitä, ja historian arviointikriteerinä on nimenomaan sen *hyöty ja haitta elämälle*, toisin sanoen sen kyky lisätä tai vähentää elämänvoimaa.

Heideggerin silmissä tämä on aivan liian subjektivistinen ja voluntaristinen näkemys ihmisestä. Kysymys aukeaa kahteen suuntaan. Ensinnäkin »omaa» on Heideggerilla ennen kaikkea oleminen, eivät olevat eivätkä edes sitä avaavat sanat. *Daseinin* tapauksessa se on hänen oma olemisensa sikäli kun se voi olla *eigentlich* tai *uneigentlich*. Koko eksistentiaalianalytiikassa on kyse olemassaolon »omuiden» käsittämisestä, ja se käsitetään nimenomaan peilaamalla sitä sen menettämisen ja poisriistämisen kautta – suhteessa kuolemaan, jota *Dasein* ei mitenkään tavoita »aktiivisella» kuolemanhalulla tai »unohtamisella». Myös *Er-eignis* on »oman» leikkiä, mutta siten, ettei »omuus» koskaan luonnehdi olevia (eikä edes *logosta*) vaan itseään olemista. *Ereigniksen* logiikan mukaisesti oleminen kyllä »antaa»: se on suopea ja antelias, se antaa sen minkä voi ottaa omaksi, siis olemisen mielen. Mutta samanaikaisesti *Ereignis* antaa vain vetäytymällä ja pois riistämällä, vain osoittamalla *ettei* meillä ole mitään omaa. Toisin sanoen oli kyse sitten *Daseinista* tai *Ereigniksestä*, oma 1) ei liity representaatioihin vaan olemiseen itseensä, ja 2) sitä luonnehtii ennen kaikkia vetäytyminen kaiken haltuunoton ulottuvilta. Heidegger siis erottautuu tässä jyrkästi Nietzschestä, jolle »omaa» olisivat representaatiot (historian monumentit jne.), joita puolestaan voisi käyttää elämän vahvistajina ja heikentäjinä.

Heideggerin mukaan Nietzsche elämäkäsitysten alkuperänä on epäilemättä Herakleitos, mutta koska hän ymmärtää elämän kuitenkin ennen kaikkea aineenvaihduntana, hän päätyykin tulkitsemaan sen kartesiolaiseen tapaan itsessään kyseenalaistamatta jäävän subjektin representaatioiden pohjalta. Nietzsche kirjoittaa valittaen: »Minulla on vielä ehkä oikeus sanoa, että *ego cogito*, mutta ei suinkaan *vivo*, *ergo cogito*. Osanani on puhdas oleminen, ei täysi, vehreä »elämä» [...] en ole eläin, *animal*, vaan korkeintaan *cogital*.»²⁸ Heidegger vastaa, että *ego vivo* todistaa liittymisestä kartesiolaiseen perinteeseen (jonka Nietzsche vain »kääntäisi nurin», kaiken lisäksi sitä kunnolla ymmärtämättä): »*Ego vivo* – [tämä on] »kyllä» petoeläimelle; ei, sanokaamme, *elossaolemisen* [*Am-Leben-sein*] määrittämistä.»²⁹

Tähän hahmotelmaan tiivistyy Heideggerin erimielisyys Nietzsche kanssa. Ihmisen peruslauseena ei pidä olla *ego vivo*, »minä elän», vaan pikemminkin vähintään *Am-Leben-Sein*, elossaoleminen. Määrittäminen ei pidä lähteä »minästä» vaan sitä alkuperäisemmästä »olemisesta», joka on aivan ensiksi pelkkää olemassaolemista. Siitä tulee tehdä varsinainen *kysymys*. Kuten tiedetään, Heideggerille tämä merkitsee ennen kaikkea elämän ottamista omaksi kuoleman pohjalta. Kun Heidegger *Olemisessa ja ajassa* kuvaa *Daseinia* olemisena kohti kuolemaa ja siihen perustuvaa mahdollisuutta »päättäväiseen» elämään (*Entschlossenheit*), hän toki viittaa myös Nietzscheen³⁰, mutta Heidegger ei katso Nietzscheen osaavan pohjustaa päättäväisyyttä oikein ymmärretyllä kuolemasuhteella. Toisin kuin *ego vivo*, joka on pohjimmiltaan vain rajatonta itseaffirmointia ja jolle kuolemakin vain asettuu poikkiteloin itsen kanssa sen sijaan, että olisi itsen lähde, *Dasein* on kasvokkain olemisensa kanssa siksi, että se on kasvokkain oman olemattomuutensa mahdollisuuden kanssa. Tietenkään ei ole varmaa, voiko Nietzscheen noin vain katsoa ylenkatsoen kuoleman ongelman. Edelleen, muotoilu *Am-Leben-sein* viittaa yhtä olennaisesti kysymykseen syntymästä elämän toisena tuntemattomana rajana – ja syntymä on kysymys, joka kiinnosti suuresti Nietzscheä ja johon Heidegger ei tunnetusti ole juuri puuttunut.

Jos *ego vivon* ja *Daseinin* ero perustuu rajattoman elämänhalun ja rajaksi tulevan kuoleman väliseen eroon, heijastuu se myös

maailmassaolemiseen sinänsä. Kuitenkaan ero ei ole lähtökohtaisesti radikaali. Sen paremmin Nietzsche kuin Heideggerkaan eivät perusta »päättäväisyyttä ja varsinaista maailmassaolemista» tiedolliselle suhteelle maailmaan, vaan he tulkitsevat sitä *toimintana*. Tuon toiminnan perustana on suhde itseen, joka Nietzscheellä on itseaffirmaatio ja sen kanssa käsitysten kulkeva kauna (*Ressentiment*)³¹, kun taas Heideggerille alkuperäisempi suhde on *omatunto* (*Gewissen*); toiminnan lakina taas on praktinen hyve, joka on Nietzscheellä hyve tai oikeudenmukaisuus (*Gerechtigkeit*) ja Heideggerilla kaikkia (kantilaisperäisiä) tuomioistuinmetaforia³² alkuperäisemmäksi väitetty »omantunnon kutsu» (*Ruf*). Toisin sanoen molemmissa tapauksissa »maailmassaoleminen» on praktista, mutta Nietzscheellä *praksiksen* ytimenä on reko³³, Heideggerilla taas olemisen mahdollisuusluonteen ymmärtäminen. En kuitenkaan tässä yhteydessä tutki pidemmälle tästä aukeavia spekulatiivisia mahdollisuuksia.

Oikeudenmukaisuus elämän itsensä lainsäädäntönä

Heidegger tietää kuitenkin, että Nietzschen käsitys elämästä on paljon rikkaampi kuin mikään keskiverto kartesiolaisuus. Tämä johtuu etenkin siitä, ettei Nietzsche tee elämästä vain elämisen *päämäärää*, vaan hän tarkastelee sitä elämän määrittävänä *lakina* (*Wesensgesetz*). Heidegger esittääkin luennoissaan kiinnostavan tulkinnan tuosta elämää liikkeellä pitävästä laista. Pelkän aineenvaihdunnan tarkastelu johtaisi näet vain banaaliin ajatukseen itsesäilytyksestä, kun taas Nietzscheellä on kyse itsensä *ylittämisestä* ja alituisesta ylimenemisestä. Edelleen, itsensä ylittämisen selittämiseksi ei riitä, että vedotaan milloin mihinkin voimiin (*dynamiikseen* »vallantahtona», *Wille zur Macht*), sillä sinänsä jonkin »voiman» nimeäminen antaa asioista vain tautologisen, ellei sitten yliluonnollisen selityksen.

Heideggerin kiteytyksen mukaisesti elämän laki on Nietzscheellä »oikeudenmukaisuus», *Gerechtigkeit*: »se on elämän omaa lainsäädäntöä suhteessa totuuteen»³⁴. Oikeudenmukaisuuden käsite on kaksijakoinen. Yhtäältä se luonnehtii olevan kokonaisuutta ja tarkoittaa siis

elämän itsensä lainsäädäntöä, elämän oikeutta, merkityksessä *dikē*.³⁵ Toisaalta se luonnehtii ihmisen olemista ja kuvaa hänen »hyvettään», ei siis mitään hyveellistä elämää vaikkapa kristillisessä mielessä, vaan praktista taitoa ja erinomaisuutta merkityksessä *aretē* tai *virtus*.³⁶ Tässä luennossaan Heidegger tutkii ennen kaikkea ihmisen hyvettä.³⁷

Oikeudenmukaisuus on elämän omaa lainsäädäntöä ja sellaisena se on totuutta alkuperäisempi asenne. Heideggerin mukaan Nietzschen käsitys totuudesta jää täysin representaation metafysiikan sisään: totuus on tyypiltään *idea*, jonka sitten todetaan olevan pelkkä *eidolon*, pätevyuden ja erehdyksen mahdollistava kuva ja viime kädessä vain jotakin vakaata ja pysyvää, *ein Festes*. Oikeudenmukaisuus puolestaan *arvioi* totuuksia ja on itsensä arvojen asettamisen (*Wertsetzung*) laki. Se pyrkii tuhoamaan totuudet, jotka se katsoo haitallisiksi (ei epätosiksi) ja luomaan uusia totuuksia, jotka se katsoo hyödyllisiksi (illuusioiksi): sen kriteerinä ei siis ole totuus vaan oma etu, ja näin se on *perspektivismin* juuri. Jos Heidegger kritisoikin Nietzschen totuus-käsitystä, ei se suinkaan johdu siitä, että jälkimmäinen etsii representaation takaa »alkuperäisempää» totuutta, vaan siitä, että Nietzsche ei enää *kutsu* tuota alkuperäisempää asennetta totuudeksi. Edelleen, ongelmana ei ole niinkään se, että Nietzsche tarkastelee totuutta alkuperäisempää asennetta *praksiksena*, vaan se, että oikeudenmukaisuudeksi käsitettynä se on kuitenkin *subjektin* hyve.

Nietzschen käsitys oikeudenmukaisuudesta tunnetaan ennen kaikkea ns. moraalifilosofisessa muodossaan. Heidegger esittelee sen hyvin selkeästi kysyen ennen kaikkea, miten tällainen oikeudenmukaisuus ylipäänsä voi olla elämän itsensä laki.³⁸ Palautan ensin lyhyesti mieleen millainen on Nietzschen oikeudenmukaisuuskäsityksen alkuperä moraalifilosofisissa pohdinnoissa. Nietzsche ei perspektivismissään missään mielessä tue »englantilaisuutta» eli utilitarismia, jonka mielestä hyvää on oma mielihyvä. Hän ei myöskään missään mielessä ole moralisti sanan legalistisessa, moralistisessa tai kristillisessä mielessä, jolloin itse kunkin tekoja mitataan suhteessa johonkin korkeampaan mittapuuhun ja kullekin annetaan sitten se, mitä hän ansaitsee – rangaistus tai palkkio tehdystä teosta. Hänen perspektiivinsä ei ole egoistinen eikä myöskään riippumattoman tuomarin

näkökulma. Heidegger palauttaa hänen kantansa ennen kaikkea Kantiin ja tämän ajatukseen, jonka mukaan 1) ihmisen arvo on mitaamaton ja 2) ihminen on se, jonka tulee itse asettaa laki itselleen.³⁹ Nietzsche jatkaa: ihminen on se, jonka arvoa on mahdoton mitata 1) koska hän muuttuu jatkuvasti ja on »yhä lukkoonlömätön eläin» (*das noch nicht festgestellte Tier*) ja 2) koska hänen muotonsa muuttuu jatkuvasti juuri siksi, että hän on itse »mittaaja» ja mittojen antaja, arvojen asettaja.⁴⁰

Nietzschen moraali voi ehkä näyttää immoralismilta, mutta se pyrkiikin olemaan »korkeampaa» moralismia. Tällaisen moralismin näkökulmasta kantilainen »puhtaus» on ylitettävä aktissa, jossa arvioidaan maailman tilaa ja konkreettisesti luodaan arvoja – tämä on eräänlainen moraalisen nerokkuuden ehto. Samalla se on ihmisen alkuperäisen *pahuuden* syy. Eläimen logiikka on se, että vaikka sen oma hengissä pysyminen onkin sille kyseenalaistamaton arvo, on sen tapettava toisia eläviä olentoja pysyäkseen itse hengissä. Siksi se on juurta jaksain »paha»: se elää jatkuvan ristiriidan, antagonismin ja tuskan tilassa. Ihmisen logiikka on se, että vaikka hänen onkin mahdoton kyseenalaistaa oma tarpeensa, suorastaan velvollisuutensa asettaa arvoja, jokainen hänen luomansa arvo on määritelmän mukaisesti jonkun toisen arvojen loukkaamista. Siksi ihminen on alkuperäisesti paha, suorastaan rikollinen, ja siksi Nietzschen sanoin »tuomitsemisen on kauheinta»⁴¹. Niin eläimen kuin ihmisenkin tapauksessa tämä johtuu viime kädessä siitä, että elämän logiikka toteutuu maailmassa: arvot eivät ole yliaistillisia, riippumattomia olioita, ne ovat taisteluita, taisteluita tulkinnoista, totuuksista, mielestä. Lisäksi »jumalan kuoltua» ihminen väistämättä tietää arvojensa olevan pelkkiä arvoja, ei totuuksia; pelkkiä perspektiivejä, ei ikuisia ideoita.

Heideggerin mielestä tällainen »nihilismi» on seurausta Nietzschen heikosta totuuskäsityksestä. Yleisesti ottaen: elämisen tosiasia on totuuden tuolla puolen, hyvän ja pahan tuolla puolen. Mutta kun se on, se ei voi muuta kuin hakea omaa »hyvänsä», siis oman elinvoimansa kasvua. Näin se on »paha»: elämä on tuskaa ja ristiriitaa, sillä se merkitsee muiden elävien »syömistä», heidän »tuomitsemistaan». Samalla se on nautinnollista tai onnellista, ei niinkään siksi

että maha saadaan täyteen vaan siksi, että voidaan luoda ennenkuulumattomia asioita.

Tällainen oikeudenmukaisuus on mahdollista siksi, että elämä itse on »plastinen voima» (*plastische Kraft*). Heidegger selittää sen logiikan seuraavasti. Ensinnäkin plastinen voima luo »arvoja» tai paremminkin totuuksia, jotka ovat perspektivismiin takia olennaisesti illuusioita. Nämä ovat »elämälle hyödyllinen valhe». ⁴² Ne suojelevat elämää ja tukevat sen »hengissäpysymistarvetta». Ne toteutuvat esimerkiksi »kulttuurina», joka puolestaan kasvattaa ja muokkaa kansalaisensa omaksi kuvakseen (Platonin *Valtion* perusajatusta mukailien). Tämä on plastisen voiman passiivinen aspekti: sen kyky ottaa muoto, mukautua, muotoutua. Mutta samanaikaisesti plastinen voima näkee valheiden läpi ja tietää illusioiden olevan oman elinvoimansa rajoituksia. Sen takia se jatkuvasti »tuomitsee» tai pikemminkin arvioi (*krinein, richten*) olemassaolevia tai historiasta perittyjä »ideoita» ja pyrkii voimakkaimmillaan luomaan uusia ideoita. Tämä on plastisen voiman aktiivinen aspekti, sen kyky antaa muoto, luoda uusia muotoja. Elävän olennon muoto on tulosta näistä kahdesta tendenssistä: se on saatu muoto ja muodonantaminen; se antaa ensi kädessä muodon maailmalleen, mutta koska sen maailma puolestaan muokkaa sitä itseään, se viime kädessä muotoilee jatkuvasti itseään. Uskon, että näin ymmärretyn oikeudenmukaisuuden voisi ymmärtää *Tragedian alkuperässä* kuvattujen dionyysisen ja apollonisen välisenä liikkeenä – syynä siihen, että dionyysinen tuottaa apollonisia unia ja samassa tuhoaa ne. Tämä liike on Heideggerin mukaan oikeudenmukaisuus elämän olemuksellisenä lakina (*Wesensgesetz*), ja samalla se määrittää myös elävän olennon *muodon* sen kulkemana *tienä*. Elävän olennon muoto ei siis ole mitään jo ennalta annettua vaan sen oman toiminnan jatkuvasti muuttuva tulos. Se ei niin sanoakseni ole »luonnon» tai »jumalan» antama *prospektiivinen idea* vaan *retrospektiivinen jälki* sen omasta toiminnasta.

Nyt on syytä huomauttaa, että Heideggerin kuva Nietzschen hahmottelemasta plastisesta voimasta jää puutteelliseksi. Heidegger liittää plastisen voiman ennen kaikkea »neron» luomisvoimaan: se on hänen mukaansa »sisältä käsin» tulevaa muotoiluvoimaa, joka *käyttää*,

hyödyntää ja elävöittää »annettua» – ei siis mitään »sopeutumista». [...] Elämä on voiman valloilleen päästämistä, itsensä yli kasvamista, keräämistä ja rikastamista, enenemistä – eikä mikään *taistelu Daseinista* esilläolevana asiana [...].»⁴³ Epäilemättä näin onkin, mutta tämä ajatus sisältää kaksi ongelmaa, jotka Heidegger itse ottaa esiin. »Moraalinen» ongelma on se, että näin ymmärretty elävä olento on pelkkä »peto-eläin», ei vain paha vaan ennen kaikkea julma olento. »Teoreettinen» ongelma on se, että täysin selvittämättä jää, *mistä* »sisäinen», »ulkoinen» ja »annettu» tulevat, ja ennen kaikkea se, että »sisäinen» luomisvoiman lähteenä jää aivan yhtä arvoitukselliseksi kuin ennenkin.

Ongelman selvittämiseksi lienee syytä muistuttaa, ettei Nietzsche kuvaama »mittaaja» luo uusia arvoja ja muotoja tyhjästä, pelkästä omasta mielikuvituksestaan käsin. Päinvastoin, hän »mittaa» tai »arvioi» jatkuvasti maailmassa kohtaamiaan asioita ja henkilöitä. Hän ottaa »naamioita», koska hänen maailmansa vaatii häntä sellaisia kantamaan, hän luo uusia ideoita vastatakseen maailman illuusioihin: kaikki hänen luomansa »muodot» ovat *reaktioita*. Tämä ei tarkoita sitä, että hän olisi yksinkertaisesti reaktiivinen olento: kuten Heidegger sanoo, hänen plastinen voimansa ei ole pelkkää mukautumista ja sopeutumista. Tämä tarkoittaa sitä, että hän kohtaa maailman antagonistisella ja sen takia luovalla tavalla. Sen takia »sisäinen» onkin lopulta »ulkoisen», ja elävä olento »itse» on vain »sisäisen» ja »ulkoisen» välinen alati kirvelevä ja kihelmöivä rajaviiva.⁴⁴ Koko plastinen kyky olisi siis mahdoton, ellei elämä muodostuisi kohtaamisista. Elämä on kohtaamisia ja siksi eläviä on välttämättä monia. Heidegger tuntuu toisin sanottuna sivuuttavan sen tosiasian, ettei Nietzsche puhu minkään yhden neron *tyrannian* vaan nimenomaan *nerojen aristokratian* puolesta. Tällaisen aristokratian ylläpitämisen voi jopa ajatella olevan oikeudenmukaisuuden viimeisin päämäärä sellaisen »tuomitsevan rakkauden» lain mukaisesti, josta kohta puhun.

(Jos Heidegger kritisoi Nietzschen ajatusta ihmisestä plastisena voimana, johtuu se ajatuksesta, jonka mukaan ihmisestä voisi tämän logiikan mukaan todellakin tulla oma *teoksensa* – ja juuri tähän ajatukseen perustuu »tekniikan aikakaudelle» ominainen »vaara». Nietzsche oikeudenmukaisuuskäsityksen pitäisi kuitenkin ainakin

osittain onnistua kiertämään tuo vaara: siksi, että oikeudenmukaisuus toteutuu perspektivistisesti, siis moninaisuudessa, ja siksi, etteivät oikeudenmukaisuuden teokset oman olemuksellisen lähtökohtansa takia voi jäähmettyä lopullisiksi teoksiksi ja totuuksiksi. Ihminen ei ole teos samalla tavoin kuin Platonin kuvaama sänky.)

Oikeudenmukaisuus on Nietzscheillä elämän palveluksessa. Sen tavoitteena on »terveys», joka ei Nietzscheillä tietenkään ole sen paremmin mikään virheetön luonnontila kuin yhdenmukaisuus min-kään »kauniin sielun ja kauniin ruumiin» idean kanssa. Oikeudenmukaisuuden tuottama terveys on »suurta terveyttä», joka määrittää pikemminkin kokonaisia kulttuureita kuin pelkkiä kehoja, ja johon kuuluu oma osansa sairautta ja huumausta. »Terveyden» vastine eläimen elämässä tai pelkkään rauhalliseen elelemiseen tyytyvässä ihmis-elämässä on »onni» (*Glück*). Heidegger toteaa, että »onni» on elämän perusasenne, eräänlainen *tunnelma* (*Stimmung*), jonka vallassa elämä sanoo itselleen »kyllä!», jonka vallassa elämä suorastaan *vakiinnuttaa* itsensä *itsensä ylittävänä*.⁴⁵ Mutta hän jatkaa, että onni on myös sitä, että elävällä olennolla on onnea (*er hat Glück*): onni siis *lahjoitetaan sille ulkoa käsin*. Onni ja epäonni lankeavat elävän olennon osaksi juuri edellä mainitun maailmantilojen omavaltaisen vaihtelun myötä.

Mutta tässä on tietysti kyse vain onnenpotkuista, ei kohtalon iskuista: jotta joku voisi tulla kohtaloksi tai kärsiä kohtalon *iskuja*, tarvitaan aktiivista asioihin puuttumista – ja tällöin on kyse *terveydestä*, ei onnesta. Terveys on niin sanoaksemme kyky kääntyä huonoa onnea vastaan. Terveys onkin ihmisen toiminnan tulos, lääkärintaidon tulos, seuraus siitä, että historiaa osataan annostella oikein ja käyttää elinvoiman lisäämiseksi. Luonnollista terveyttä ei ole, vaan terveyden tuottaminen on tekniikkaa, alkuperäistä tekniikkaa, jonka ansiosta ihminen itse on oma tuotteensa. Niinpä terveys on ihmiselämän plastisen voiman todellinen ilmentymä. Ja mikä on suurimman terveyden kriteeri? Ei suinkaan tuskaton olo vaan se, mitä Nietzsche ei epäroisi kutsua »hedelmällisyydeksi». Heidegger ei käytä moista »biologista» sanaa, vaan puhuu *rakkaudesta*: suurinta terveyttä on kyky rakastaa. Ja tällainen antava rakkaus onkin Heideggerin mukaan korkeimman oikeudenmukaisuuden kriteeri: *Gerechtigkeit ist Liebe*.⁴⁶

Rakkaudessa en anna »kullekin ansionsa mukaan» vaan annan sen, mitä minulla on: annan kaikkeni (haluttiin sitä tai ei).⁴⁷ Ja mitä silloin annan? En suinkaan yksinkertaisesti itse keksimiäni arvoja. Heidegger sanoo: »Oikeudenmukaisuus on *selvänäköistä* rakkautta. Siinä nähdään, mitä rakastetun on oltava, jotta se olisi sitä, mitä ja miten se olemuksensa mukaisesti on.»⁴⁸ Toisin sanoen annan asioiden olla mitä ne ovat. Mutta tällainen nietzscheläinen »silleen jättäminen» on aktiivisempaa kuin mitä sen Heideggerilla yleensä ajatellaan olevan: oikeudenmukaisuus toki rakastaa ja lahjoittaa – mutta se rakastaa *selvänäköisesti* ja oikeudenmukaisesti. Se näkee rakastamastaan asiasta sen, mitä se on ja mitä sen pitäisi olla – ja näin se itse asiassa *tuomitsee* rakastamansa asian. Oikeudenmukaisuus on rakastetun tuomitsemista, ja siksi se on Nietzschen omienkin sanojen mukaan »kaikkein kauheinta.»⁴⁹ Kaavamaisesti kuvittaen: jollakulla voi siis olla *onnea* kohdata rakastettava asia (tai henkilö), mutta hänen rakkautensa on *tervettä* (eikä pelkkää huumaa), jos hän osaa myös arvioida, »tuomita» rakastettunsa.

Lopuksi: elämä kaaoksena

Kuten aluksi sanoin, Heidegger löytää Nietzscheltä kolme käsitystä elämästä, joista kaksi ensimmäistä sulautuvat yhteen: eläimen elämä, ihmisen elämä ja elämä olevan kokonaisuutena. Olen toistaiseksi puhunut vain eläimen ja ihmisen elämästä, sillä Heideggerkin käsittelee luennollaan vain tätä elämän aspektia, mikä onkin perusteltua, kun käsitellään Nietzschen kirjoitusta *Historian hyödystä ja haitasta elämälle*. Haluaisin kuitenkin sanoa vielä muutaman sanan elämästä tulkintana olevan kokonaisuudesta tai olemisesta, sillä tämä elementti on otettava huomioon, jotta saataisiin kattava kuva siitä, miten Heidegger tulkitsee Nietzschen elämän käsitteen.

Luennollaan Heidegger lähestyy elämäkysymystä historian kautta: elämä tulee esiin muun muassa pohdittaessa eri tapoja olla »epähistoriallinen» (*unhistorisch*). Niinpä Nietzschen monimielistä elämän käsitettä vastaa monimielinen »epähistoriallisuuden» käsite. Kuten

näimme, eläin on epähistoriallinen merkityksessä »historiaton» (*historielos*), ihminen taas voi olla epähistoriallinen, koska kykenee historiaan. Kolmantena tasona, jota Nietzsche ei Heideggerin mukaan huomaa, on ajatus epähistoriallisuudesta »sinä, mikä ei vielä ole historiallista vaan nimenomaan vasta mahdollistaa historian. – (Tässä mielessä) epähistoriallista on itse historia [*Geschichte*] [...] historia ajallisena tapahtumisena [...] on historian perusta [...].»⁵⁰ Tämä »itse historia» on Heideggerin mukaan ymmärrettävä *Ereignis*enä. Mukailen Heideggerin selitystä näin: koska olemisentapahtuman valaistuminen tapahtuu, historiallisuus voi ylipäänsä painaa leimansa ihmisen olemukseen, ja *sen takia Da-sein* voi olla suhteessa olemisen totuuteen. Historian olemusta ei siis voi ymmärtää ihmisen elämästä käsin, vaan päinvastoin.⁵¹

Oletuksena siis on, että Nietzsche joko ei ollenkaan näe kysymystä historian epähistoriallisesta pohjasta, tai sitten hän ei pysty kunnolla tarttumaan kysymykseen, koska käsittää historian epähistoriallisen pohjan – kaaoksen – liian yksinkertaisesti »elämäksi». Olevan kokonaisuus elämänä olisi silloin tuskin muuta kuin »luonnon kokonaisuus», joka puolestaan ilmenisi kaikesta huolimatta eräänlaisena kosmisena eläimenä, itsesäilytykseen pyrkivänä organismina – josta tulee myös luojajumalan moderni vastine. Kuten Michel Haar on osoittanut, tällainen tulkinta Nietzschen »kaaoksesta» on kohtuuton.⁵² Sen sijaan olisi vähintään tehtävä oikeutta Nietzschen elämäkäsityksen juurille Herakleitoksen ajattelussa – tällöin Nietzschen tapa ajatella olevan kokonaisuuden oleminen tulisi hyvin lähelle Heideggerin omaa *alētheian* ajattelua, minkä Heidegger toisaalla myöntääkin. Kiistä muotoutuu silloin seuraavalla tavalla: jos oleminen elämänä on Nietzscheillä »kaaoksen skematisointia», jos se on »saman ikuisen paluun» mukaista tulemistä; jos tällaiseen paluuseen toisaalta aina liittyy uudelleensyntymän, kenties uuden syntymän ja luomisen mahdollisuus; onko se silloin todella täysin yhteismitaton *Ereignis*en kanssa? Edelleen, jos *Ereignis* on nimenomaan olemisen antautumista ihmiselle ja jos Heidegger tuntee tekevän »jumalten» välityksestä – heidän »vihjauksestaan» ja »ohikulkemisestaan» – tämän tapahtuman välttämättömän ehdon, miten *Ereignis* lopulta eroaa nietzscheläisen kaaosjumala Dionysoksen tulemisesta, loputtomasta tuloillaan olemisesta?

Näin valtavien kysymysten setvimiseksi *Nietzsche*-kirjoja olisi peilattava *Beiträgen*, mihin tässä en tietenkään voi ryhtyä. Totean vain, että Heideggerin »tulevaa jumalaa» ei pidä voida identifioida (mikä olisi mahdollista, jos hän Dionysoksen lailla »palaisi»), vaan hänen tai heidän on annettava ilmaantua »etäältä» ja nimeään vasta kysyen, kuten Heideggerin Hölderlin-luennoissa esitetään.

Heideggerin luenta kirjoituksesta *Historian hyödyistä ja haitoista elämälle* antaa puolestaan vain yhden mahdollisen vastauksen elementin. *Ereignisen* ja *kaaoksen* välinen ero ei lopulta ehkä sittenkään riipu olemisesta vaan – lähes paradoksaalisesti – *ihmisen* asenteesta siihen. Heideggerin mielestä Nietzscheillä ihmisen suhde historiaan on liian *aktiivinen*, ja tämän seurauksena Nietzsche pitää jopa *tulevaisuuden luomista* mahdollisena. Heideggerin mukaan emme kuitenkaan koskaan voi *luoda* tulevaisuutta: tulevaisuus ei riipu meistä vaan olemisesta itsestään. Tämän Heidegger haluaa oppilailleen sanoa talvella 1938–39.

Viitteet

1. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, n. 582. Lainaus esim. N I, 466. Heidegger toistelee tätä lainausta läpi tuotantonsa; vrt. esim. EM, 27; VA, 265.
2. Jörg ja Hermann Heidegger olivat rintamalla vuodesta 1940 alkaen (ks. Safranski 1996, 345).
3. »Epäajanmukaisen »tarkastelun» asennoitumista [...] liikuttaa tahto saksalaisen kulttuurin uudistamiseen; siksi »maailman» ja »ihmisen» lähtökohtaista asettamista »elämäksi» ei erikseen kysellä eikä perustella.» (»Die Haltung der Unzeitgemäßen »Betrachtung» ist [...] vom Willen zur *Erneuerung der deutschen Kultur bewegt*; deshalb wird die Ansetzung der »Welt» als »Leben» und des Menschen als »Leben» überhaupt nicht eigens befragt und begründet.» GA 46, 212.)
4. Esim.: »»Veri» on [Nietzschellä] todiste [...] elämän jähmettämisestä paikoilleen, [...] se on kehnoin todistus siitä, mikä todella »on»» (»Mit »Blut» [...] beweist man [...] die Stillstellung des Lebens, [...] ist es der schlechteste Zeug für das, was eigentlich »ist» [...].» GA 46, 192). (*Blut und Boden...*). Tai: »[...]

maailmankatsomuksellisesti sitoutunut tiede voi vedota Nietzscheen yhtä vähän kuin katolinen teologia.» («[...] eine weltanschaulich gebundene Wissenschaft darf sich sowenig auf Nietzsche beruhen wie die katholische Theologie.» – GA 46, 194.) Elämänläheisyys ei ole sitoutumista »kansan yhteisöllisyyteen» (*Volksverbundenheit*; GA 46, 195). »Nuoruus sinänsä ei ole vielä mikään todistus totuudesta.» («»Jugend« als Jugend noch kein Beweis der Wahrheit.» GA 46, 173.)

5. GA 46, 10, 94.
6. »Hier erst zu fragen, inwiefern Nietzsches Philosophie im Ganzen *unzeitgemäß* [...], inwiefern vielleicht allzu *zeitgemäß*.» GA 46, 105.
7. »Ei toki »biologismia« siinä karkeassa ja liki mahdottomassa mielessä, että se laajentaisi olemassaolevaa biologiaa kaikille tiedettävissä ja arvioitavissa olevan alueille, mutta *biologismia* siinä olennaisessa mielessä, että se omaksuu biologian lähtökohdat olevan perusmäärittämisiksi kokonaisuudessaan.» («Kein »Biologismus« freilich in dem groben und fast unmöglichen Sinne einer Ausweitung der vorhandenen Biologie auf alle Gebiete des Erkenn- und Schätzbaren, wohl aber *Biologismus* in dem wesentlichen Sinne der Übernahme der Grundlagen der Biologie als Grundbestimmung des Seienden im Ganzen.» GA 46, 215.) Vrt. »Ajatelllessaan olevan kokonaisuudessaan ja jo edeltä olemisen »elämänä« ja määrittäessään erityisesti ihmisen »petoeläimeksi« Nietzsche ei ajattele biologisesti, vaan perustelee tämän yksinomaan biologiselta vaikuttavan maailmankuvan *metafyysisesti*.» («Nietzsche denkt, wenn er das Seiende im Ganzen und dem zuvor das Sein als »Leben« denkt und den Menschen im besonderen als »Raubtier« bestimmt, nicht biologisch, sondern er begründet dieses scheinbar nur biologische Weltbild *metaphysisch*.»; *NI*, 473.)
8. GA 46, 197.
9. Ks. esim. GA 46, 214. Myös kysymys historiasta jää Nietzscheä kysymättä (GA 46, 140), samoin kuin kysymys persoonallisuudesta; GA 46, 129.
10. »[...] vermuten, daß er mehr verstand, als er kundgab.» SZ, 396 (suom. 470).
11. »Historia [*Geschichte*] on olemisen totuuden [*Wahrheit des Seyns*] harrasta pysymistä [*inständige Beständnis*] täällä-olossa [*Da-sein*], sikäli kuin oleminen on hahmotettu tapahtumana [*Er-eignis*] ja se on tullut vallitsemaan kieltäytymisenä [*Verweigerung*]. – Vastaavasti ei historian olemusta voi määritellä »elämän» ylipäätään eikä *inhimillisen* elämän pohjalta, vaan historiallisuus (olemisen totuuden ajallis-tilallisena vartijuutena) antaa alun perin leimansa ihmisen olemukselle sen

pohjalta, että ihminen on riippuvainen olemisesta. – Tähän sisältyy: ajallisuuden olemus määrittäyty olemisen pohjalta olemisen kanssa vallitsevana, olemisessa kohdattuna kohtaamisen *aukeamana* [Lichtung].» («Geschichte ist das inständige Beständnis der Wahrheit des Seyns im Da-sein, sofern das Seyn als das Er-eignis entworfen und zu seiner Wesung als der Verweigerung gekommen ist. – Danach kann das Wesen der Geschichte weder aus dem ›Leben‹ überhaupt noch aus dem *menschlichen* Leben bestimmt werden, sondern die Geschichtlichkeit (als zeiträumige Wächterschaft der Wahrheit des Seyns) prägt erst das Wesen des Menschen auf dem Grunde der Zugewiesenheit zum Seyn. – Und darin liegt: das Wesen der Zeitlichkeit bestimmt sich aus dem Seyn als die mit dem Seyn wesende, in ihm er-eignete *Lichtung* der Ereignung.» GA 46, 94.)

12. Vrt. esim. GA 46, 9, 15.
13. GA 46, 27. Vrt. WM, 323 (suom. 61–62), jossa Heidegger pyrkii nimenomaan avaamaan tuon kuilun. Tarkastelen Heideggerin omaa käsitystä eläimestä artikkelissa Lindberg 2004.
14. GA 46, 28, 241–242.
15. Vrt. Heideggerin tulkinta Rilken VIII »Duinon elegian» eläimestä, joka »kaikin silmin katsoo aivoimeen»; GA 54, 232.
16. Nietzsche 1988, 248.
17. Toisin sanoen elämä on suhde ympäristöön. Tätä suhdetta ei tule käsittää sopeutumisenä vaan elintilan avaamisena ja muokkaamisena, sen »selvittelynä» (*Auseinandersetzung*). GA 46, 237.
18. GA 46, 17.
19. GA 46, 19.
20. GA 46, 15.
21. Nietzsche 1969, 48–51.
22. »Der Stein vergift nicht [...]» GA 46, 39.
23. »Keines von beiden. Alles unbestimmt.» GA 46, 32.
24. GA 46, 49.
25. GA 29/30, § 59.
26. GA 46, 49.
27. Esim. GA 46, 37.
28. Nietzsche 1969, 329.
29. »Ego vivo – das Ja zum Raubtier (vgl. u); nicht etwa die Feststellung des *Am-Leben-seins!*» GA 46, 214.

30. SZ, 264 (suom. 323): Heidegger puhuu Nietzschea kehoituksesta osata kuolla oikeaan aikaan, »tulematta liian vanhaksi voitoilleen».
31. SZ, 291 (suom. 354): »olen hyvä»; kuka voi näin sanoa [...]?» (»ich bin gut»; wer kann das sagen [...] ?»)
32. SZ, 271 (suom. 331).
33. Vrt. SZ, 271–272 ja n. 1 (suom. 331–332 ja n. 261).
34. »Sie ist die Gesetzgebung des Lebens selbst hinsichtlich der Wahrheit [...]» GA 46, 138; vrt. N I, 570–584.
35. Vrt. GA 46, 169.
36. GA 46, 177.
37. Ja valittaa sitä, ettei Nietzsche pohdi oikeudenmukaisuutta olemiskysymyksen näkökulmasta; GA 46, 179. Michel Haar on sitä mieltä, että Heidegger on väärässä. Tämän väitteen arvioimiseksi olisi tarkasteltava tekstiä »Der Spruch des Anaximander» (HW, 321–373).
38. Heideggerin selitys: GA 46, 179–188.
39. GA 46, 126–129.
40. Ks. esim. GA 46, 181.
41. Vrt. GA 46, 184.
42. GA 46, 138.
43. »[...] von ›Innen‹ herkommende Gestaltungskraft, die das ›Gegebene‹ *ausnützt, ausbeutet, einverleibt*. *Nicht*: »Anpassung«. [...] Leben als Kraftentfaltendes, Über-sichhinauswachsen, Anhäufung und Anreicherung, Steigerung. *Nicht*: Kampf um Dasein als Vorhandensein [...].» GA 46, 234.
44. On kuitenkin totta, että Nietzscheillä itsellään on vaikeuksia sisäisen ja ulkoisen ongelman hallitsemisessa; tämän seurausta on mm. vertailu saksalaisen sopeutumattoman sisäisyyden ja kreikkalaisen sisäisen ja ulkoisen keskinäisen harmonian välillä. Vrt. myös GA 46, 114–115 sekä Heideggerin Protagoras-luenta; N II, 118–124, 149–153.
45. GA 46, 225–227.
46. GA 46, 183.
47. »Varsinaisen, so. arvoja ja lakeja asettavan oikeudenmukaisuuden tunnuslauseena on pikemminkin: annan jokaiselle sen, mikä minulle kuuluu [...]» (»Der eigentliche Gerechte, d. h. der Werte und Gesetze Setzende hat vielmehr als Leitspruch: Ich gebe jedem das Meine [...].» GA 46, 185.)

48. »Gerechtigkeit aber Liebe mit *sehenden* Augen. Das Sehen von Jenem, was das Geliebte sein muß, damit es sei, was und wie in seinem Wesen es *ist*.» GA 46, 183.
49. GA 46, 184.
50. »[...] das *Noch-nicht*-historische, aber die Historie gerade und erst ermöglichende. – Das *Unhistorische* ist (in diesem Sinne) die *Geschichte*. [...] die Geschichte als zeitliches Geschehen [...] der Grund der Historie [...].» GA 46, 95.
51. GA 46, 94, 140, 164.
52. Haar 1993, 6. luku, et. 183.

Lähteet

- HAAR, MICHEL (1993), *Nietzsche et la métaphysique*. (Tel.) Gallimard, Paris.
- LINDBERG, SUSANNA (2004), Heidegger's Animal. *Phänomenologische Forschungen* 2004.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH (1988), *Unzeitgemäße Betrachtungen I–IV*. Teoksessa Nietzsche, *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe, 1*. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Deutsche Taschenbuch-Verlag, München. II mietiskely suom. *Historian hyödyt ja haitasta elämälle*. Suomentanut Anssi Halmesvirta. Jyväskylän yliopiston julkaisuyksikkö JULPU, Jyväskylä 1999.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH (1969), *Moraalin alkuperästä*. Suomentanut. J. A. Hollo. Otava, Helsinki.
- SAFRANSKI, RÜDIGER (1996), *Heidegger et son temps*. Traduit par Ingrid Kalinowski. Grasset, Paris.

Pekka Toikka

KOKEMUKSESTA JA ELÄMYKSESTÄ

Tarkastelen tässä Heideggerin tulkintaa elämyksen (*Erlebnis*) ja kokemuksen (*Erfahrung*) käsitteistä sekä näiden käsitteiden asemaa hänen ajattelussaan. Ensin yritän osoittaa, että Heideggerille »elämys» on historiallisesti määrittynyt tapa kokea ja että hän liittää sen modernia tekniikkaa kohtaan esitettyyn kritiikkiin. Tämän kriittisen arvion rinnalla kulkee Heideggerilla uuden filosofisen alun etsintä. Toiseksi tarkastelen sitä, miten uuden alun etsimistä ohjaa tietty ymmärrys »kokemuksesta»; tämä ymmärrys perustuu Heideggeriin tapaam tul kita *Erlebnis* »elämänfilosofian» (*Lebensphilosophie*) yhteydessä.

Käsittelyni perustuu kahteen teokseen: kesän 1920 luentosarjaan *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks* (GA 59) ja »toiseksi pääteokseksikin» mainittuun, vuosina 1936–38 kirjoitettuun teokseen *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (GA 65). Aluksi selvennän teknologiakritiikin varhaisvaiheita ja niihin liittyen elämyksen asemaa Heideggerilla.

Teknologia ja elämys

1930-luvulla Heidegger painiskeli olemisen historiallisuuden ongelman kanssa. »Oleminen», jota varhainen pääteos *Oleminen ja aika*

tarkasteli inhimillisen olemassaolon näkökulmasta, osoittautui 1930-luvun tutkimuksissa itse historialliseksi, mutta vähemmän »ihmislähtöisessä» mielessä. Tarkastelun keskiöön kohoaa »oleminen itse», jota ei Heideggerin mukaan voida ymmärtää erillään historiallisista aikakausista. Nämä eivät muodostu inhimillisestä toimeliaisuudesta tai luonnon sattumuksista; Heideggerin historiatarinassa oleminen »lähettää» (*schicken*) historialliset (*geschichtlich*) kaudet. Tällä tavoin ymmärretty länsimaisen ajattelun historia (*Geschichte*) alkoi antiikin Kreikassa, ja Heidegger tarkastelee sitä pääasiassa filosofian ja filosofien kautta.

Beiträge-teoksessa Heidegger esittää kattavimman yrityksensä ajatella uudelleen olemisen, historian ja uuden filosofisen alun suhdetta. Tämänasuuntaisia yrityksiä hän oli toki tehnyt heti *Olemisesta ja ajasta* lähtien. »Metafysiikaksi» kutsumansa perinteisen olemisajattelun hän yrittää korvata uudella filosofisella alulla, »toisella alulla» (*der andere Anfang*), jossa olemista ajatellaan *tapautumasta* (*Ereignis*) käsin. Valmistaa ei silti näytä tulevan *Beiträgessä*kään; teos on fragmentaarinen, keskeneräinenkin.

Beiträge jakautuu kuuteen näkökulmaan, joita Heidegger nimitää sanalla *Fügung*, »liitos». Kaikki nämä liitokset käsittelevät yhtä ja samaa asiaa, olemisen tapahtumaa (*Ereignis*). *Beiträgen* ytimessä, liitosten keskipisteessä on »olemisen historia» (*Seinsgeschichte*). Heideggerin mukaan tässä historiassa oleminen itse on »unohtunut», so. enenevässä määrin peittyneet näkyvistä. Länsimaisessa historiassa olemisen tulkin-
taa on hallinnut määrätty taipumus: olemisen esineellistämisen lisääntyminen. Heideggerin mukaan vielä länsimaisen historian (tai filosofian historian) alkuhetkillä esisokraatikot ajattelivat olemisen eräässä mielessä esineellistämättömänä ja ajallisena tapahtumisena. Mutta jo Platonista ja Aristoteleesta, siis metafysiikan varsinaisesta alusta alkaen, olemisen ajallinen tulkinta on ollut kateissa; oleminen on määritelty milloin milläkin tavalla, mutta aina olemassaolevan olemassaolevuuden pohjalta. Heidegger nimeää pitkän luettelon näitä metafysiikan ja siten koko länsimaisen historian kulkua ohjaavia periaatteita: yliaistinen maailma, ideat, jumala, moraalilaki, järjen auktoriteetti, edistys, useimpien onni, kulttuuri, sivilisaatio.¹ Olemisesta itsestään on tullut eräänlainen jumala, substanssien substanssi.

Tämä tarina saavuttaa Heideggerin mukaan huippukohtansa länsimaaisessa tekniikassa, jonka olemuksesta hän *Beiträgensä* käyttää nimeä *Machenschaft*.² Teoksesta löytyy Heideggerin ensimmäinen muotoilu modernin teknisen ajattelutavan kritiikille. *Beiträgen* toinen liitos, »kaiku» (*Anklang*), kuvaa tätä teknisen aikakauden tilannetta, jossa »ensimmäisen alun» (esisokraatikkojen kokemus olemisen tapahtumaluonteesta) merkitys on ihmiskunnalta (ja filosofeilta) kadonnut historian hämärään. Heideggerin mukaan 1930-luvun ihminen elää teknisen hallinnan ytimessä siten, että koko aikakautta luonnehtii täydellinen kyseenalaistamattomuus: nykyihminen ei tunne edes tarvetta kysyä sitä, mikä on kadonnut ja peittynyt.³

Tätä tilannetta silmälläpitäen Heideggerin olemisfilosofia kysyy sitä, mikä siinä on kadonnut ja peittynyt. Ihmisen tehtävä on ajatella olemista, kontekstia, jota vasten yksittäinen ihminen ja ihmiskunta toteutuvat. Heidegger ehdottaa ratkaisuksi eräänlaista ylimenokauden muistojuhlaa: meidän on ajateltava syntyntyttä tilannetta ja samalla muistettava jo tapahtunutta ajatteleamalla se uudelleen. Ainoastaan näin voimme ottaa etäisyyttä olemisen poismenosta seuranneeseen painolastiin ja löytää uuden, tilanteeseen sopivan asennoitumisen. »Toistamalla» historian ja filosofian kreikkalaisen alun tavoittaisimme Heideggerin mukaan »kaiun» olemisen tapahtumisesta. Tavoittaisimme aavistuksen omasta tilanteestamme, teknologista ihmistä ja maailmaa hallitsevasta olemisen peittymisestä.⁴

Tämän messiaanisetakin kuulostavan tarinan nykyvaihetta, 1930-lukua, hallitsee tekniikka, jota Heidegger luonnehtii ilmauksella *Machenschaft*. Arkikäytössä *Machenschaft* tarkoittaa »juonittelua» ja »vehkeilyä», mutta tässä sana ilmaisee teknistä ajattelumallia. Alustavasti sitä voisi kutsua »masinaatioksi» (engl. *machination*), jossa kaikuu *machine*, »masiina», »kone». Myöhäisellä Heideggerilla tekniikka ei tarkoita vain luonnon hyödyntämistä tai edes abstraktimmin teknologista ideologiaa; tekniikan merkitys on pikemminkin ontologinen. »Masinaatio» kuvaa tapaa, jolla oleva kuvatussa historiallisessa tilanteessa paljastuu. Hahmottamis- ja kokemistapaamme on ikään kuin sisäänrakennettuna taipumus tarkastella maailmaa laskien, mitaten, esineellistäen ja hyväksi käyttäen; maailma paljastuu teknisenä ja

laskettavana. Masinaatio koskee niin luonnon- kuin taloustiedettäkin, julkista hallintoa ja sosiaalitointoa, ihmistä ja eläintä.

Jos tämä kuvaus on tosi ja katsomme, että tilanne sisältää haitallisia piirteitä tai on kokonaisuudessaan haitallinen, miten ihmiset sitten ovat hyväksyneet tämän kehityksen tekemättä mitään? Onko ihminen tyhmä, haluton vai tietämätön? Vai onko esteenä jokin rakenteellinen tekijä? Ei, ihminen ei ole tyhmä, ei sen tyhmempi nyt kuin 1930-luvulakaan – todennäköisesti hän on vähemmän tietämätön kuin ennen. Tekninen malli vain tuntuu sitkeämmältä kuin kiihkeätkin pyrinnot kumota tai voittaa se. Maailma ja oliot näyttäytyvät jo valmiiksi teknisinä. Masinaatio säätelee näyttäytyvää ja näkyvää olematta kuitenkaan itse näkyvissä. Enemmän tai vähemmän näkyvää on valtio, ydinenergia, valvonta tai globalisaatio; masinaatio itse jää näkymättömiin.

Masinaation peittyminen liittyy Heideggerin mukaan myös »elämykseen» (*Erlebnis*) ja »eläen kokemiseen» (*Erleben*). Olemisen kadottua historian hämärään teknologista ihmistä hallitsee sentimentaalisuus:

Nyt, kun oleminen [*Seyn*] on hylännyt olevan, syntyy tilaisuus kaikkein latteimmalle »sentimentaalisuudelle». Vasta nyt kaikki »koetaan eläen» ja jokainen yritys ja puuha tihkuu »elämyksiä». Tämä »eläen kokeminen» osoittaa, että myös ihminen itse *olevana* on kadottanut olemisensa ja hänestä on tullut oman elämysjahtinsa saalis.⁵

Heidegger korostaa, että masinaation nousuun ja kasvuun liittyy toinen ilmiö, elämyksen nousu.⁶ Teknologisen ajattelutavan tekee osaltaan mahdolliseksi juuri elämyksessä tapahtuva subjektiivisen ja sentimentaalisen kokemisen, elämysjahdin korostuminen.⁷ Heidegger näyttää tekevän pesäeron opettajansa Edmund Husserlin fenomenologiaan, joka näki juuri käytännöllisessä elämismaaailmassa (*Lebenswelt*) mahdollisuuden elävän nykyhetken ja elämyksellisen kokemuksen tavoittamiseen: hän toteaa, että sekä yksilöllisesti eläen koettu että yleinen teknologis-tieteellinen maailma ovat osa samaa järjestelmää, ja kyseenalaistaa näin fenomenologian pyrkimyksen elävöittää tieteen abstraktion taakse vetäytynyttä elämismaaailmaa. Heideggerin mukaan

teknologinen universalismi ja jokapäiväinen subjektivismi ovat pikemminkin saman mallin kaksi eri puolta – elämys on inhimillistä asennoitumista ja toimintaa, joka on mukautunut maailman tekniseen paljastumiseen.⁸ Yksilöllinen kokeminen ei tarkoita henkilökohtaista vapautta vaan juuri riippuvuutta teknologisesta mallista. Heidegger tuntuu sanovan, että teknologian aikakaudella mukautamme kaiken kohtaamamme elämyksenä koetuksi.

Beiträgensä ilmaus *Erlebnis* esiintyy osana antropologismien kritiikkiä. Elämyksen ilmaantuminen filosofiseen käsitteistöön ja sen totalisoituminen masinaatiossa ovat vahvistaneet antropologista ajattelutapaa.⁹ Tämä vahvistaa Heideggerin mukaan ihmisen tulkitsemista *animal rationaleksi*, järjellä varustetuksi eläimeksi, jonka olemuspuolet ovat erillään toisistaan: ihmisen toinen puoli on sen mukaan puhtaasti biologinen, toinen taas »järjen», puhtaan rationaalisuuden alue. Heideggerin mukaan teknisen aikakauden rationaalisuus on representoimista (*Vorstellen*), jossa subjekti tuo itsestään riippumattoman esinemaailman kuvina luokseen, »asettaa eteensä».¹⁰ »Elämys» on Heideggerin modernista rationaalisuudesta käyttämä ilmaus: kohdatavissa oleva rajautuu siihen mikä on eläen koettavissa. Elämys ei ole pelkkää sisäisyyttä tai emootiota vaan välittömästi luotu kuva kohdatusta: subjekti luo aistein saavutetusta informaatiosta itselleen kuvan, joka edustaa objektin muodossa todellisuutta. Tällä tavoin elämys on kohdatusta vaikuttamista.

Erlebnis vahvistaa subjekti–objekti-jaon mutta myös rajaa olemassaolevan jo edeltä käsin elävyyden, välittömän koettavuuden ja esitettävyyden kategoriaan. Rationaalisuuden nykymuotona elämyksen voima ja vahvistuminen perustuvat kerta-annosvaikutukseen: eläen kokien voi kohdata representaatioita, kuvia, ja jotta toivottava vaikutus tapahtuisi, elämyksen kerta-annoksen on kasvettava.

1920-luvun *Erlebnis*-historia

Perinteisesti elämyksellä on tarkoitettu refleктоimatonta subjektiivisen tietoisuuden täyteyttä, joka syntyy kulloinkin kohdatusta. Käsitteessä

korostuu usein välittömyys, jolla jokin käsitetään tai jolla johonkin konkreettiseen tartutaan. Kyse on sellaisesta, mikä ei tarvitse itsensä ulkopuolista todistelua tai välittävää tulkintaa. Elämys on subjektin itse kokemaa ja välittömän kokemuksen virrassa kohdattua; kuitenkin siinä ilmenee myös tiettyä välittymistä suhteessa elämän kokonaisuuteen, johon elämys tuo merkityksellisyyttä. Eläen koettu ylittää yksittäisen elämyksen välittömyyden ja liittyy olemassaolon kokonaisuuteen. 1800- ja 1900-lukujen vaihteessa »elämyksestä» tulee muodikas käsite erilaisissa elämän- ja maailmankatsomusfilosofoissa.

Elämyksen kytkeytyminen maailman tekniseen paljastumiseen on sikäli hämmentävää, että käsitehistoriallisessa tarkastelussa »elämys» (ja eläen kokeminen) on erityisesti 1800-luvun lopulla ja 1900-luvun alkuvuosina ollut osa *ihmistieteille* ominaisen tiedon määrittelyä ja näiden tieteiden asemasta käytyä tietoteoreettista keskustelua. Vuosisadan vaihteen elämänfilosofioiden tärkempiä edustajia oli Wilhelm Dilthey, jonka mukaan elämä koostuu juuri elämyksistä, jotka muodostavat elämän koherenssin ja kokonaisuuden; vastoin aikansa naturalistista, kausaaliyhteyksiä painottavaa psykologiaa Dilthey luo ensimmäisen elämystä painottavan teorian. Hän korostaa erityisesti historiatieteiden teorianmuodostuksen omalaatuisuutta erotuksena luonnontieteiden tavasta käsitteellistää kohdettaan.

Myös elämän (*Leben*) käsite on Diltheylle keskeinen: juuri se on hengentieteiden (ihmistieteiden) ytimessä. Elämä on metafyyssinen perusta, jonka »taakse» ajattelu ei yllä. Pohjimmiltaan elämä on sisäistä hengenelämää, ei »atomistista» psykologisessa mielessä vaan »elämän virtaa». Ajallinen elämä on nimenomaan elämyksistä muodostuva kokonaisuus. Elämyksen Dilthey määrittelee ajan virran pienimmäksi läsnäolon yksiköksi, jolla on yhtenäinen merkitys; elämyksessä on läsnä todellisuus, maailma.¹¹

Heidegger reagoi Diltheyn elämyskäsitteeseen *Olemisen ja ajan* pykälässä 10. Vaikka Heidegger selvästi kunnioittaa Diltheyn elämäntyötä, tämän pyrkimystä kohti elämän kysymistä, hän myös tekee selväksi, että Diltheyn projekti kokonaisuudessaan on vanhentunut.

W. Diltheyn tutkimuksia kannusti alituinen kysymys »elämästä». Hän aloitti itse »elämästä», ja yritti ymmärtää »elämän» kokonaisuuden »elämyksiä» rakenteellisessa ja kehityksellisessä yhteydessään. Hänen »ihmistieteellinen psykologiansa» ei enää suuntaudu psyykkisiin elementteihin ja atomeihin tai pyri kokoamaan yhteen sieluelämää, vaan tähtää pikemminkin koko »elämän kokonaisuuteen» ja »hahmoihin». Mutta tämän »ihmistieteellisen psykologian» filosofinen relevanssi ei suinkaan ole tässä, vaan siinä, että Dilthey oli ennen kaikkea tiellä kohti »elämän» kysymystä.¹²

Heideggerin kesän 1920 luentosarjan nimi *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks* on ensi näkemältä teoksen sisältöön nähden harhaanjohtava, eikä myöskään alanimeke *Theorie der philosophischen Begriffsbildung* sitä juuri selvennä. Teoksen johdannossa Heidegger toteaa pyrkimykseseen tarkastella aikalaisfilosofian keskeisiä ongelmia ja vapautua niistä. Tässä mielessä teos on rinnakkainen *Beiträge*: myös nuori Heidegger pyrkii arvioimaan uudelleen filosofian tehtävän ja merkityksen. Alasimelle joutuvat paitsi eri suuntauksset, myös itse perinteisen filosofoinnin tapa.¹³

Pääosan teoksesta Heidegger omistaa elämän ilmiön tarkastelulle ja selvittää samalla suhdettaan aikalaisten ja edeltäjien elämänfilosofioihin. Tarkastelussa toinen pääjakso on elämän tarkasteleminen elämyksenä, kokemisena, vastaanottamisena ja käsittämisenä, siis Diltheyn määrittelemässä elämän merkityksessä. Samalla ja ennen kaikkea Heidegger pyrkii kaivamaan elämästä esiin puolen, joka elämänfilosofioissa ja maailmankatsomusfilosofioissa on jäänyt peittoon.

Ensin Heidegger antaa ilmaukselle *Erlebnis* tietoteoreettisen keskustelun mukaisen tulkinnan.¹⁴ Kantilaisen tietokäsityksen mukaan »elämys» on jotakin tiedon ulkopuolista, kategoriaalisesti muotoutumatonta: prosessi- ja virtaluonteensa johdosta elämys helposti luokitellaan »irrationaaliseksi». Toisaalta Heidegger tarkastelee kysymystä siitä, miten historiallinen elämä ylipäättään on objektivoitavissa, miten ainutkertainen elämys voidaan yleistää. Jos tavoitteena on selvittää filosofisen käsitteenmuodostuksen (*Begriffsbildung*) perusteita, ovat nämä kuitenkin näennäisongelmia. Tarkoituksena ei ole vain pyöritellä

aikalaisfilosofian käsitteitä vaan uudistaa itse filosofian idea. Filosofialle on Heideggerin mukaan keskeistä faktinen elämäkokemus (*faktische Lebenserfahrung*)¹⁵, jonka eräs elementti on filosofia. Filosofia ei ole elämästä irrallista tai vapaata vaan aina osa elämää; toisaalta faktinen elämäkokemus on täysin alkuperäisessä mielessä osa filosofista problematiikkaa.

Heidegger arvostelee Diltheyn ja muiden aikalaisten elämyskäsi-tettä ja kehittää samalla omaa ajatusta elämän ja kokemuksen asemasta filosofiassa.¹⁶ Diltheylaisesta elämyksestä ja elämästä Heidegger poimii kolme seikkaa: 1) elämä on filosofialle perusta, jonka taakse se ei pääse; 2) elämä on etusijalla subjekti–objekti-asetelmaan nähden; ja 3) elämän relevanssi filosofiselle tutkimukselle on keskeinen.¹⁷

Filosofinen peruskokemus

Analysoituaan elämänfilosofioiden ongelmakohtia Heidegger palaa vuoden 1920 luentojen lopulla filosofisen käsitteenmuodostuksen ongelmaan, jota hän ei pidä vain tärkeimpänä tietoteoreettisena ongelmana vaan keskeisimpänä filosofisena ongelmana ylipäätään. Myös käsitteenmuodostuksessa on kyse kokemuksen – nimenomaan filosofisen kokemuksen – saavuttamisen ongelmasta. Heideggerin mukaan on olemassa erityinen filosofinen kokemistapa, joka poikkeaa muista inhimillisistä kokemistavoista. Filosofiselle kokemukselle on keskeistä »itsen maailman» (*Selbstwelt*) säilyttäminen filosofisen kysymisen osana.¹⁸ Elämän- ja maailmankatsomusfilosofiat ovat kadottaneet tämän itsen maailman, so. historiallisesti toteutuvan täälläolon; filosofia on unohtanut alkuperäisen tehtävänsä, joka on itsen maailman tunnustaminen alkutodellisuudeksi (*Urwirklichkeit*) ja filosofian harjoittaminen tästä lähtökohdasta.

Heidegger siis löytää alkutodellisuuden itsen kokemuksesta. Kyseessä ei kuitenkaan ole mikään näkyvä, mitattava tai havainnottava, kuten vaikkapa »psykykinen todellisuus». Pikemminkin todellisuus toteutuu täälläololle ominaisessa tosiasiallisuudessa eli *faktisuu-* *dessä*, jota Heidegger *Olemisessa ja ajassa* kuvaa.¹⁹

Hans-Georg Gadamerin mukaan saksan kielen sana *Erfahrung*, »kokemus», on sekalainen kimppu erilaisia merkityksiä, joissa korostuvat toisaalta arkinen esiymmärrys ja toisaalta hankittu kyky tai harjaantuneisuus johonkin.²⁰ Sama pätee suomeenkin: ilmaus »minulla on kokemusta» tarkoittaa, että minulla on hankittua kokemusta vaikkapa pallopelin pelaamisesta, mikä ei ole sama asia kuin taito pelata tuota peliä. Toisaalta käsitteen taustalta löytyvät »empiirisen» kokemuksen, tieteellisen kokeilemisen ja testaamisen merkitys, jonka juuret ulottuvat aristoteeliseen *empeiriaan* saakka, sekä kantilainen kysymys kokemuksen mahdollisuusehdoista. Heidegger antaa »kokemukselle» perinteisestä poikkeavan merkityksen: hän korostaa, että kokeminen ei ole tietämistä, vaan elävää osallisenä ja huolehtivaisena (*Bekümmertsein*) olemista, niin että »itse» on pysyvästi määritetty tämän huolehtimisen kautta ja sen myötä. »Kaikki todellisuus saa alkuperäisen mielensä itsestä huolehtimisen kautta [...]. Itsestä huolehtiminen on jatkuvaa huolta, joka koskee liukumista pois alkuperästä.»²¹ Heideggerin mukaan itsen on jatkuvasti uusinnettava suhdettaan alkuperään, alkuun, ja hän sitoo kokemuksen filosofian olemusmäärittelyyn.

Filosofian elementit ovat siis *faktisuus* (ne tosiasiallisuuden muodot, jotka täälläolon olemismuoto voi saada) sekä kokemus elämästä. Heidegger toteaa:

Filosofian tehtävä on säilyttää elämän faktisuutta ja vahvistaa täälläolon faktisuutta. Filosofia faktisena elämänkokemuksena tarvitsee aiheen, jossa itse huoli faktisesta elämänkokemuksesta säilyy. Tätä kutsumme filosofiseksi *peruskokemukseksi*. Se ei ole mikään erityinen valaistuminen, vaan mahdollinen jokaisessa konkreettisessa täälläolossa huolen palautuessa ajankohtaiseen täälläoloon.²²

Kyse on kahdensuuntaisesta liikkeestä olemassaolon ja konkreettisessa kokemuksessa kohdatun välillä. Tässä faktisessa peruskokemuksessa on kyse filosofiasta ja sen tavasta ja mahdollisuuksista määrittää käsitteitä. Heidegger esittää, ettei filosofia voi alkaa puolitiestä, ei valita puolittaista lähtökohtaa, ei jakaa maailmaa subjekteihin ja objekteihin, ei *polikseen* eikä *ēthokseen*, ei tieteeseen eikä taiteeseen, vaan se lähtee

faktisesta elämäkokemuksesta. Filosofia koskee omaa olemassaoloa, käsittelee sitä. Tässä sitä kutsutaan elämäksi, myöhemmin *Daseiniksi*, »täälläoloksi». »Elämä» ei Heideggerilla ole pelkkä käsite vaan konkreettista toimintaa ja jännitettä itsen ja kohdatun välillä.

Kesän 1920 kurssin viimeisillä hetkillä Heidegger vihjaa, että filosofian peruskokemus ohjaa jäsennykseen, joka »kohottaa huolehtimisen jatkuvassa uudistumisessaan täälläolon faktisuuteen ja tekee ajankohdaisen täälläolon viime kädessä epävarmaksi.»²³ Tämä kokemus on filosofian lähtökohta, joka Heideggerin mukaan ei takaa pysyvää perustaa. Mikä tämä filosofinen peruskokemus sitten on? Heideggerille se on yksinkertaisesti ihmisen suhde olemiseen, kaikkein yleisimpään tasoon johon tarkastelumme voivat kohdistua ja johon nähden ne voivat olla merkityksellisiä. Oma olemassaolo toteutuu olemisessa, osana sitä; siksi olemista ei Heideggerin mukaan voida tarkastella objektin tavoin, kuten tieteessä, vaan ihmisen suhde siihen on hämämpi ja epäsuorempi.

Meillä kaikilla on joka tapauksessa suhde olemiseen, olemmehan itse olemassa. Oma olemassaolomme ei ole mitään yleistä ja tuonpuoleista, vaan täällä-oloa. Se on meille jokaiselle oma ja erityinen; emme voi vaihtaa paikkaa edes niissä äärikokemuksissa, joissa tunnumme sulautuvan yhdeksi kokemamme kanssa. Meissä on jotain yksityistä, jota ei voi kokonaisuudessaan välittää toiselle. Heideggerin kuvaamaan kokemukseen itsestä liittyy perustavanlaatuinen epävarmuus – meissä kaikissa on mahdollisuus tämän epävarmuuden kokemiseen.

Silti filosofinen peruskokemus sisältää myös jotakin yleistä. Kyse on filosofisesta kokemuksesta, joka on mahdollinen jokaiselle meistä ja siten jaettavissa, vaikka se onkin koettava itse. Kyse ei ole niinkään ymmärtämisestä, saati sitten tietämisestä tai havaitsemista, vaan jonkinlaisesta syvältä raapaisevasta kokonaisuuden tajuamisesta ja kokemisesta – kokonaisuuden, johon nähden itse toteutuu.

Kokemus

Kesän 1920 luentosarja päättyy itsen maailman (*Selbstwelt*) korostamiseen filosofisen peruskokemuksen paikkana. Katson, että Heideggerin

1930-luvun pyrkimys kaivaa olemisen historiastaan (peittymisestään) lopulta rinnastuu 1920-luvun alun yritykseen tematisoida elämä faktisena täälläolona. Molempia hankkeita ohjaa näkemys filosofiasta ja sen harjoittamisen vaikutuksista. Heideggerilla perustan etsintä ei johda varmuuden ja pysyvyyden tilaan vaan epävarmuuteen.

Yritys ajatella alkua, epävarmuuden painopistettä, on myös *Beiträgen* takana. Heideggerin historiallisen (tai historianfilosofisen) kertomuksen »ensimmäinen alku» rinnastuu »toiseen alkuun», joka irrottautuu *Erlebniksen* ja *Machenschaftin* tavasta hahmottaa maailmaa. Uskon, että koko monimutkaisen ja monimerkityksisen *Beiträgeteoksen* perusajatus on lopulta yhtä yksinkertainen kuin 1920-luvun luentosarjan kantavat ajatukset. Väitteeni on, että Heidegger on tässä vaiheessa yhä vakuuttunut filosofisen peruskokemuksen ja epävarmuuden välisestä yhteydestä. Väitän, että *Beiträge* on pyrkimys ajatella kaikki uudelleen määrätyn kokemuksellisen tilanteen, olemisen lähtökohdan pohjalta. Se on toisaalta kuvaus tällaisen uuden ajattelun sidoksesta menneisyyteen ja toisaalta kuvaus siitä, millä tapaa uusi ajattelu voi elää väistämättömän sidoksensa kanssa.

»Kokemuksessa» ei Heideggerin yhteydessä ensi sijassa ole kyse aistisesta kokemuksesta tai tieteellisestä kokeesta. Kokemus ei Heideggerille ole taitoa, ei sen harjoittamista eikä elämäkokemusta. »Kokemuksella» on jotain yhteistä »elämyksen» ja siihen liittyvän välittömyyden kanssa, mutta kokemuksesta puuttuu elämyksen subjektiivinen pyrintö. Tämän asemesta Heidegger tarjoaa kokemukseksi välittömästi kohdattua ontologista horisonttia, johon nähden ihminen toteutuu. Tämä filosofinen kokemus on filosofinen peruskokemus siinä mielessä, että se on kokemus olemisesta. Se on perustavin kokemus, koska kokemus olemisesta on samalla kokemus omasta olemassaolostamme ja sen rajallisuudesta.²⁴ Kokemuksessa kohtaamme jotakin, joka muuttaa tai syventää ihmisen suhdetta olemassaoloon. Kokemus on pikemminkin kykyä muuttua itse kohdatun mukaisesti ennalta aavistamattomiin suuntiin. »Jonkin kokeminen, olkoon se sitten olion, ihmisen tai jumalan, tarkoittaa että se tulee meitä vastaan ja koskee meitä, iskee kimppuumme, paiskaa meidät nurin ja muuttaa meidät.»²⁶

Viitteet

1. HW, 217.
2. Myöhemmin hän käyttää *Machenschaftin* sijasta ilmausta *Gestell*, joka on suomennettu »puitteeksi» ja »asettimeksi».
3. GA 65, 120–125.
4. Ks. Livingston 2003, 326.
5. »Nun aber, da das Seiende vom Seyn verlassen ist, ersteht die Gelegenheit für die platteste ›Sentimentalität‹. Jetzt erst wird alles ›erlebt‹, und jedes Unternehmen und jede Veranstaltung trieft von ›Erlebnissen‹. Und dieses ›Erleben‹ bezeugt, daß nun auch der Mensch selbst als *seiender* seines Seyns verlustig gegangen und zum Raub seiner Jagd nach Erlebnissen geworden ist.» GA 65, 123–124.
6. GA 65, 127.
7. Livingston 2003, 329.
8. GA 65, 129.
9. GA 65, 131.
10. GA 65, 129. Tähän liittyy sanan *Vor-stellen* ymmärtäminen sananmukaisesti »esiin asettamiseksi». *Vorstellung* viittaa Heideggerilla kantilaiseen *repraesentation* ja sisältää tässä suhteessa tietysti viittauksen myös »mielteeseen»; ks. myös Livingston 2003, 331.
11. Ks. Bollnow 1955, 33–34 ja Schatzki 2003, 302–303.
12. »W. Diltheys Forschungen werden durch die ständige Frage nach dem ›Leben‹ in Atem gehalten. Die ›Erlebnisse‹ dieses ›Lebens‹ sucht er nach ihrem Struktur- und Entwicklungszusammenhang aus dem Ganzen dieses Lebens selbst her zu verstehen. Das philosophisch Relevante seiner ›geisteswissenschaftlichen Psychologie‹ ist nicht darin zu suchen, daß sie sich nicht mehr an psychischen Elementen und Atomen orientieren und das Seelenleben nicht mehr zusammenstücken will, vielmehr auf das ›Ganze des Lebens‹ und die ›Gestalten‹ zielt – sondern daß er bei all dem *vor* allem unterwegs war zur Frage nach dem ›Leben‹.» SZ, 46 (suom. 72).
13. GA 59, 3–4.
14. GA 59, 23–29.
15. GA 59, 28–29, 39.
16. GA 59, 38.

17. Ks. Schatzki 2003, 304.
18. GA 59, 169.
19. GA 59, 173; faktisuudesta ks. SZ, § 12.
20. Gadamer 1986, 352–353.
21. »Alle Wirklichkeit erhält ihren ursprünglichen Sinn durch die Bekümmerung des Selbst [...]. Die Bekümmerung des Selbst ist eine ständige Sorge um das Abgleiten aus dem Ursprung.« GA 59, 173.
22. »Die Philosophie hat die Aufgabe, die Faktizität des Lebens zu erhalten und die Faktizität des Daseins zu stärken. Philosophie als faktische Lebenserfahrung bedarf eines Motivs, wo die Bekümmerung um die faktische Lebenserfahrung selbst verbleibt. Das bezeichnen wir als philosophische *Grunderfahrung*. Sie ist keine besondere Erleuchtung, sondern in jedem konkreten Dasein möglich, wo die Bekümmerung sich auf das aktuelle Dasein zurückbringt.« GA 59, 174.
23. »[...] Explikation, das Bekümmertsein in seiner ständigen Erneuerung in die Faktizität des Daseins zu erheben und das aktuelle Dasein letztlich unsicher zu machen.« GA 59, 174.
24. Vrt. Feenberg 1999, 29–31.
25. »Mit etwas, sei es ein Ding, ein Mensch, ein Gott, eine Erfahrung zu machen heißt, daß es uns widerfährt, daß es uns trifft, über uns kommt, uns umwirft und verwandelt.« US, 159.

Lähteet

- BOLLNOW, OTTO (1955), *Dilthey: Eine Einführung in seine Philosophie*. 3. Auflage. Kohlhammer, Stuttgart.
- FEENBERG, ANDREW (1999), Experience and Culture: Nishida's Path »to the Things Themselves«. *Philosophy East & West* 49 (1), 28–44.
- GADAMER, HANS-GEORG (1986), *Wahrheit und Methode*. (Gesammelte Werke, 1). J. C. B. Mohr, Tübingen.
- LIVINGSTON, PAUL (2003), Thinking and Being: Heidegger and Wittgenstein on Machination and Lived Experience. *Inquiry* 46 (3), 324–345.
- SCHATZKI, THEODORE R. (2003), Living Out of the Past: Dilthey and Heidegger on Life and History. *Inquiry* 46 (3), 301–323.

III

Juha Himanka

MITÄ KUULUU ASIAAN?

Husserl Heideggerin taustalla

Huolellinen perehtyminen filosofian klassikkoon johtaa teoksen taustojen selventämiseen. Esimerkiksi Martin Heideggerin *Olemisen ja ajan* pohtiminen on johtanut selvityksiin Aristoteleen merkityksestä teokselle. Vaikka Heidegger tunnustaa kirjassaan velkansa Edmund Husserlin fenomenologialle, ymmärretään teoksen viittaukset Husserliin usein ulkoiseksi, akateemiseen kulttuuriin kuuluvaksi eleeksi. Husserlilainen tausta kuitenkin muovasi *Olemista ja aikaa* jopa enemmän kuin Heidegger antaa ymmärtää. Tässä selvitän, kuinka Husserlin tarkastelu kokonaisuuksista ja osista olennaisella tavalla jäsentää Heideggerin 1920-luvun pääteosta.

Husserlilta Heidegger omaksui ennen muuta näkemyksen todellistumisesta, siitä kuinka sama asia koetaan enemmän tai vähemmän todellisena. Tässä tarkastelutavassa aidoin tapa selvittää maailmaa ei perustu määritelmiin, oikeassa oleviin väitteisiin tai niiden yhteenliittymiä systematisoivaan logiikkaan. Sen sijaan ajattelu kääntyy tutkimaan, millä tavoin kohde ilmenee, todellistuu.¹ Oivallettuaan, kuinka fenomenologinen menetelmä selvittää todellistumista, Heidegger näki saman mallin ohjanneen jo antiikin filosofien, eritoten Aristoteleen ajattelua. Heideggerin näkemyksessä Aristoteles myös onnistuu tehtävässä Husserlia paremmin. Mikä tämä tehtävä, ajattelun asia sitten on?

Meille kaikille ilmenee enemmän tai vähemmän todellista kaiken aikaa. Kun pidän kädessäni esinettä – vaikkapa lyijykynää – ja katselen sitä, on tämä esine minulle täydemmin todellistunut kuin vain muistelllessani tätä tapahtumaa myöhemmin. Todellistumisissa on eroja. Hallitseva tapa jäsentää näitä eroja perustuu esineiden ominaisuuksiin. Tämä esine on punainen ja tuo musta. Tämä on suuri ja painava, kun taas tämä on pieni ja hento. Otan käteeni kynän. Katsellessani sitä huomaan, että kynä on keltainen ja että sen päistä löytyy kirjoitusterä ja pyyhekumi. Otan käteeni toisen kynän ja löydän siitä osin samoja, osin eroavia ominaisuuksia. Tältä pohjalta voidaan sanoa meille ilmenevästä paljon. Näemme taivaan jonkin värisenä, koemme kiven painavan ja huomaamme auton liikkuvan. Kaikelle kohtaamallemme emme anna kaikkia ominaisuuksia: »taivaan painosta» puhuu vain lapsi tai runoilija.

Näistä päälinjoista olemme yhtä mieltä; tämä on meille luonteva tapa jäsentää asioita. Husserl kutsuu tällaista jäsennystä *luonnolliseksi asenteeksi* ja ymmärtää filosofian alkavan erottautumisella tästä asenteesta, *reduktiolla*.

Husserlin näkemyksessä ajattelun tehtävä on oivaltaa tämän normaalin asenteemme lukittuneisuus rajattuun tulkintaan todellisuudesta – juuri tätä oivaltamista reduktio tarkoittaa. Kun fenomenologi selvittää ilmenevää sen todellistumisessa, hänelle avautuu toisinaan oivalluksia ilmenemisen mahdollisuuksien moninaisuudesta. Rohjetessaan väittää ihmisen todella tulevan ihmiseksi vasta tullessaan fenomenologiksi,² Husserl näkee ilmenemisen moninaisuudelle vapautumisen olevan elämän olennainen anti. Ihmistä, joka tavoittelee kokemuksensa rajoittamista massapisteiden mitattavien ominaisuuksien tarjoamaan matemaattiseen kenttään, voidaan kyllä pitää rationaalisuuden malliesimerkkinä – kaikeksi onneksi todellisuus ei kuitenkaan lopulta vastaa tätä luonnontieteellistä utopiaa.

Kokonaisuus ja osa

Kynä on kädessäni. Oma käsi on erityinen ja merkittävä paikka esineelle. Käsi on kehoni osa. Vaikka käteni on hyvin pieni osa maailman

kokonaisuutta, on sillä minulle erityinen merkitys. Se on aina tässä ja siihen myös liittyy mielenkiintoisia mahdollisuuksia: voin liikuttaa sitä ja tuntea siinä. Käden mahdollisuuksien tiedostaminen avautuu menneisyydestä käsin: tiedän voivan puristaa kynää, sillä olen tehnyt niin aiemminkin. Menneisyyden pohjalta käteen liittyy myös kyky ja mahdollisuus tehdä erityislaatuinen suoritus, nimikirjoitus. Kun kirjoitan nimeni, kynä toimii yhdessä kehoni kanssa, sen kehoitteiden mukaisesti. Kynä ei kuitenkaan ole osa kehon varsinaista kokonaisuutta. Millä perusteella rohkenen väittää näin?

Fenomenologisessa tarkastelussa ei pääse kovin pitkälle ennen kuin joutuu harkitsemaan kokonaisuuksia ja sitä mitä niihin sisältyy. Mikä on asiaankuulumatonta ja mikä kuuluu asiaan? Entä mitä arkkifenomenologeilla on sanottavaa tästä? *Olemisen ja ajan alaviitteestä* luemme:

Kokonaisuuden ja osan (*holon ja pan, totum ja compositum*) välinen ero on tuttu jo Platonin ja Aristoteleen ajoista. Tosin tähän eroon sisältyvän kategoriaalisen muutoksen systematiikkaa ei ole tunnettu eikä tuotu käsitteellisesti esiin. Kysymyksessä olevien rakenteiden analyysin alkuna, ks. Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen*, II osa, 3. tutkimus: »Zur Lehre von den Ganzen und Teilen».³

Tässäkin Heidegger tuo esiin antiikin kreikkalaisten ajattelun ja fenomenologian yhteenkuuluvuuden. Väite tuntuu kuitenkin liioitellulta. Mitä filosofit ovat oikein historiamme kuluessa tehneet, jos kokonaisuuden ja osan selvittäminen antiikin jälkeen alkaa Husserlista? Husserlin aihe ei voi olla näin erityislaatuinen – miellämme maailmaa osiksi ja kokonaisuuksiksi jatkuvasti. Husserlin erityisyyden täytyy olla käsittelytavassa ja tuloksissa.

Teoksen *Logische Untersuchungen* toisen painoksen esipuheessa Husserl kirjoittaa: »Minusta näyttää, että kolmatta tutkimusta on luettu aivan liian vähän. Se auttoi minua suuresti. Ja tutkimus on todellakin olennainen edellytys seuraavien tutkimusten täydelle ymmärtämiselle.»⁴ Ottakaamme siis vaarin Husserlin kehotuksesta.

Tarkastelunsa aluksi Husserl toteaa kohteiden (*Gegenstände*) voivan liittyä toisiinsa osina ja kokonaisuuksina. Tämä mahdollisuus liittyy kohteeseen *a priori*: jokainen kohde on mahdollinen tai todellinen osa, ja näin meillä on myös mahdollisia ja todellisia kokonaisuuksia. Näen lyijykynän kokonaisuutena, jonka osana on sen päässä oleva pyyhekumi. Toisaalta näen kynän olevan keltainen – eikö tämäkin seikka ilmene osana sitä kokonaisuutta, jonka jäsennän kynäksi? Luonnollisen asenteen piirissä kysymykseen tarjoutuu välitön vastaus: väri on ominaisuus eikä osa. Fenomenologisessa tarkastelussa emme heti astu tähän itsestäänselvytyteen.

Kynä ilmenee minulle kokonaisuutena. Kun tarkastelen osia ja kokonaisuuksia kaikkein yleisimmällä tasolla, liittyy kynään erottuvia seikkoja: pyyhekumi ja keltaisuus. Nämä osat ovat kuitenkin osia eri tavoin. Niinpä Husserl erottaakin kaksi mahdollisuutta olla osa. Osa osista on osasia (*Stück*) ja osa asianhaaroja (*Moment*). Pyyhekumi on kynän osanen. Tämä osa voidaan irrottaa kynästä ja liittää siihen takaisin. Filosofian kannalta tällaisilla osilla ja kokonaisuuksilla ei ole suurta merkitystä. Asianhaara tai momentti taas kuuluu asiaan erottamattomasti; se on erottamattomasti asiaankuuluva. Kynän ei tarvitse olla keltainen, mutta kun näen sen valossa, se ilmenee aina jonkin värisenä – laajassa mielessä – tai monivärisenä. Kaikki pöydältäni löytyvät lukuisat kynät ilmenevät jonkin värisinä, mutta vain muutamassa sattuu olemaan pyyhekumi. Osalla niistä kokonaisuuksista, joita minulle ilmenee, on siis aina väri – pimeässä tosin vain näkemisen mahdollisuutena. Vaikkapa kuulemallani sävelmällä (äänikokonaisuus) tai ajattelemallani ajatuksella (ajatuskokonaisuus) ei ole koskaan tällaista asianhaaraa. Väri ei ole asiaankuuluva äänelle eikä sävel värille.

Reduktion jälkeisessä tarkastelussa ei ole itsestäänselvyksiä. Suorittaessaan⁵ reduktiota luennoissaan fenomenologian ideasta Husserl kysyykin esimerkiksi: kun ajattelen » $2 \times 2 = 4$ », voinko epäillä, etten tuolloin ajattele tämänpäiväistä säätä?⁶ Reduktion jälkeen asioiden todellistuminen kuitenkin erottuu selkeästi – esimerkiksi väri ja ääni todella erottuvat toisistaan.⁷ Tästä luonnollinen ja fenomenologinen asenne ovat yhtä mieltä. Usein asenteet kuitenkin eroavat toisistaan

ratkaisevan nyanssin⁸ verran. Näin käy kun tarkastelemme esinettä osan ja kokonaisuuden kannalta.

Kynän ilmetessä sen kokonaisuuteen sisältyy muitakin asianhaaroja, esimerkiksi kirkkaus ja ulottuvaisuus. Näillä momenteilla on yhteenliittymisen järjestys. En voi erottaa kirkkautta väristä, en voi tarkastella väriä liittämättä sitä pintaan enkä voi tarkastella pintaa näkemättä sitä kappaleen asianhaarana. Kirkkaus siis liittyy pintaan aina värin välityksellä.⁹

Meillä on valmiita malleja kokonaisuuksien jäsentämiseen. Kappaleen kokonaisuudessa näemme luonnostaan ominaisuuksia ja materiaalisia osia. Jäsennys toimii hyvin. Mikäli tästä valmiista mallista kuitenkin irrottaudutaan, on osan ja kokonaisuuden suhde nähtävissä hieman toisin – Husserl sanoisi: ratkaisevan nyanssin verran toisin. Luonnollisessa asenteessa kohtaamamme ominaisuudet ovat pitkälti sattumanvaraisia: kynä voi olla yhtä hyvin keltainen kuin sininenkin. Kynä on kuitenkin välttämättä jonkin värinen. Jokaiseen esineen mukana ilmenee asiaankuuluvia asianhaaroja: ulottuvaisuus – väri – kirkkaus. Näillä momenteilla on myös välttämättömiä keskinäisiä suhteita, joita meidän on vaikea saada näkyviin sikäli kuin ymmärrämme ne ominaisuuksiksi.

Husserlin fenomenologiset tarkastelut osan ja kokonaisuuden suhteesta tuntuvat aluksi liikkuvan aivan eri maastossa kuin Heideggerin ajattelu. Vaikka tämä ei olekaan heti ilmeistä, jäsentää Husserlin tarkastelu kuitenkin *Olemista ja aikaa* ratkaisevalla tavalla.

Husserl Heideggerin taustalla

Saksan ilmaus *der Moment* tarkoittaa hetkeä. Ilmauksella on mielenkiintoinen filosofinen taustansa; sen juuret ulottuvat latinan *momentum*in kautta kreikkaan.¹⁰ Husserlin käyttämä ilmaus on kuitenkin *das Moment*. Käsite ei näin ollen liity suoraan ajanhetkeen, vaan merkitsee »olennaisesti liittyvää». Tämän filosofisen merkityksen voi nähdä tulleen saksaan Kantin kautta. Hän kirjoittaa: »Ajattelu [...] merkitsee mielteiden yhdistämistä samassa tajunnassa. [...] Kaikkien

arvostelmien loogiset momentit ovat vain mahdollisia tapoja yhdistää mielteet samassa tajunnassa.»¹¹

Husserlin kannalta tällainen liitos arvostelmiin tai väitteisiin ei ole riittävän lähtökohtainen avaus. Jo Hegel otti askeleen kohti ilmauksen *das Moment* ymmärtämistä laajemmassa mielessä, ylipäättään »olenaisesti liittyvänä».¹² Hegelin jälkeen tämä merkitys nousee uudelleen esiin vasta Husserlilla. Puhuuko Heidegger »momentista» husserlilaisessa merkityksessä? Einar Øverenget (1996) laskee Heideggerin käyttävän *Olemisessa ja ajassa* ilmausta *das Moment* 29 kertaa ja toteaa jokaisen käyttökerran vastaavan hyvin Husserlin selvityksiä. Mitä tämä merkitsee *Olemisen ja ajan* lukijalle?

Husserlin silmissä monet filosofien virheet johtuvat siitä, että kokonaisuuden ja osan suhdetta ei ole ensin harkittu huolella. Näin tullaan helposti tarkastelleeksi olennaisesti asiaankuuluvaa siihen vain sattumalta liittyvänä. Esimerkiksi yhden ajanhetken irrottaminen yksittäiseen tarkasteluun on juuri tältä kannalta ongelmallista. Irrotettu ajanhetki on ajan momentti (*das Moment*), jota on siksi tarkasteltava yhteydessä aiempaan (retentio) ja myöhempään (protentio).¹³ Samoin materiaalisen luonnon kappaleet ovat lopulta transsendentaalisen subjektiivisuuden momentteja. Siksi tarkastelun on aina lähdeittävä liikkeelle *todellistumisesta* eikä jo *todellistuneesta*.¹⁴

Olemisen ja ajan ensimmäisen osan alussa Heidegger toteaa, että teoksen tehtävänä on analysoida *tilanteen* (*Dasein*) perustavaa rakennetta, *maailmassa-olemista*. Tämä, Heidegger korostaa, on alkupeäinen ja pysyvä kokonaisrakenne, ja voimme tarkastella sitä myös sen todellistavien momenttien kautta. Usein lukija ohittaa sanan »momentti» liittäen siihen löyhän merkityksen. *Oleminen ja aika* vaatii kuitenkin huolellisempaa luentaa – tässä kohden »momentin» husserlilaisen taustan huomioimista. Juuri tarkastelu momentteina tekee tilanteen selvityksestä »apriorisen» ja tuo siihen ajatuskokonaisuutta jäsentävän selkärangan.

Heideggerin ajatteluun suhtaudutaan usein arkiajattelun ja teorian sekoituksena, joka on kirjoitettu omituisella kielellä. Huolellinen luenta kuitenkin nostaa tekstistä esiin filosofian historian kirkkaimpia jäsennyksiä. Heidegger viittaa taustoihinsa kitsaasti – usein

onkin hyödyllistä lukea myös julkaisun taustalla oleva luentosarja, jossa viittaukset ovat yleensä ekplisiittisempiä. Näissä selvityksissä Heideggerin »omaperäisyys» yleensä hieman haalenee, kun taas ajatuksen kurinalaisuus tulee usein selkeämmin näkyviin. Tämä pätee myös momentin tapauksessa.¹⁵ Kun ilmauksen husserlilainen tausta huomioidaan, rakentuu *Olemisen ja ajan* »kokonaisuus» selkeämmin, mutta toisaalta selkiytyy myös teoksen velka Husserlin läpimurrolle. *Olemisen ja ajan* ajatuskokonaisuudelle Husserlin tutkimus kokonaisuuksista ja osista on momentti, olennaisesti asiaankuuluva.

Viitteet

1. Tästä ks. Himanka 2002.
2. Luft 2003, 48–49, viitaten Husserlin käsikirjoitukseen BIII 8 (1930).
3. »Der Unterschied zwischen Ganzem und Summe, *holon* und *pan*, totum und compositum, ist seit *Plato* und *Aristoteles* bekannt. Damit ist freilich noch nicht die Systematik der schon in dieser Scheidung beschlossenen kategorialen Abwandlung *erkannt* und in den Begriff gehoben. Als Ansatz einer ausführenden Analyse der fraglichen Strukturen vgl. *E. Husserl*, *Logische Untersuchungen*. Bd. II, 3. Untersuchung, *Zur Lehre von den Ganzen und Teilen.*» SZ, 244, n. 1 (suom. 300, n. 236).
4. *HuaXVIII*, 14.
5. Himanka 2000, 125–156.
6. *HuaII*, 73 (suom. 93).
7. Husserl 1965, 39–40.
8. *HuaI*, 70–71; *HuaV*, 147; *HuaXVIII*, 11; *HuaXXIV*, 211.
9. Ks. Sokolowski 1968.
10. Hakusana »Moment», *Historisches Wörterbuch der Philosophie*.
11. Kant 1997, § 22.
12. Hegel 1986, 432.
13. Esim. *HuaII*, 67–68 (suom. 85–86). Vrt. *Aristoteles*, *Fysiikka* IV, 11, 219b: »aiemman ja myöhemmän mukaan» (*kata to proteron kai hysteron*).
14. Ks. esim. Sokolowski 1968, Himanka 2000.
15. Øvereng 1996.

Lähteet

- ARISTOTELES (1992), *Fysiikka*. Suomentaneet Tuija Jatakari ja Kati Näätsaari, selitykset laatinut Simo Knuuttila. Gaudeamus, Helsinki.
- HEGEL, G. W. F. (1986), *Werke, II: Glauben und Wissen*. Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- HIMANKA, JUHA (2000), *Phenomenology and Reduction*. (Helsingin yliopiston filosofian laitoksen julkaisuja). Helsingin yliopisto, Helsinki.
- HIMANKA, JUHA (2002), *Se ei sittenkään pyöri*. Tammi, Helsinki.
- HUSSERL, EDMUND (1950), *Cartesianische Meditationen und pariser Vorträge [HuaI]*. (Husserliana, I). M. Nijhoff, Haag.
- HUSSERL, EDMUND (1950), *Die Idee der Phänomenologie: Fünf Vorlesungen [HuaII]*. (Husserliana, II). M. Nijhoff, Haag. Suom. *Fenomenologian idea: Viisi luentoa*. Suomentaneet Juha Himanka, Janita Hämäläinen, Hannu Sivenius. Loki-kirjat, Helsinki 1995.
- HUSSERL, EDMUND (1952), *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, III: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften [HuaV]*. (Husserliana, V). M. Nijhoff, Haag.
- HUSSERL, EDMUND (1965), *Philosophie als strenge Wissenschaft*. Klostermann, Frankfurt am Main.
- HUSSERL, EDMUND (1975), *Logische Untersuchungen, I: Prolegomena zur reinen Logik [HuaXVIII]*. (Husserliana, XVIII). M. Nijhoff, Den Haag.
- HUSSERL, EDMUND (1984), *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie: Vorlesungen 1906/07 [HuaXXIV]*. (Husserliana, XXIV). M. Nijhoff, Den Haag.
- KANT, IMMANUEL (1997), *Prolegomena eli Johdatus mihin tahansa metafysiikkaan, joka vastaisuudessa voi käydä tieteestä*. Suomentanut Vesa Oittinen. Gaudeamus, Helsinki.
- KÜHN, ROLF & STAUDIGL, MICHAEL (toim.) (2003), *Epoché und Reduktion: Formen und Praxis der Reduktion in der Phänomenologie*. Königshausen & Neumann, Würzburg.
- LUFT, SEBASTIAN (2003), Die Konkretion des Ich und das Problem. Teoksessa Kühn & Staudigl (toim.) 2003, 31–49.
- RITTER, JOACHIM & GRÜNDER, KARLFRIED (toim.) (1971–), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Schwabe & Co, Basel.

SOKOŁOWSKI, ROBERT (1968), The Logic of Parts and Wholes in Husserl's *Investigations*. *Philosophy and Phenomenological Research* 28, 537–563.

ØVERENGET, EINAR (1996), The Presence of Husserl's Theory of Wholes and Parts in Heidegger's Phenomenology. *Research in Phenomenology* 16, 171–197.

Leila Haaparanta

CARNAPIN JA HEIDEGGERIN KIISTA

Tutkijat, jotka ovat yrittäneet paikantaa analyyttisen ja fenomenologisen – tai yleisemmin mannermaisen – perinteen välisen eron, ovat kiinnittäneet huomiota Heideggerin ja Carnapin kiistaan, joka koski logiikan ja metafysiikan välistä suhdetta. Artikkelissaan »Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache», joka ilmestyi *Erkenntnis*-lehdessä vuonna 1932, Carnap yritti Heideggerin lauseita esimerkkeinään käyttäen osoittaa metafysiikan mielettömyyden. Heideggerin *Was ist Metaphysik?* (1929) ennakoi jo oikeastaan vastausta kritiikkiin, ja kirjoituksen myöhemmän painoksen jälkisaunoissa Heidegger myös puolustautui kritikoitaan vastaan. Mitään perusteellisempaa vastausta hän ei kuitenkaan kirjoittanut.

Carnapin mukaan uuden logiikan avulla voidaan osoittaa, että metafysiikan lauseet ovat mielettömiä, kun taas Heideggerin mukaan logiikan alkuperä on *Daseinin* olemisessa ja metafysiikka, tai pareminkin hänen oma fundamentaaliontologiansa, on logiikkaa perustavampaa. Selvitettäväksi jää toisaalta, mikä oli Carnapin kritiikin ydin, ja toisaalta, mikä olisi ollut Heideggerin puolustus tai hänen esittämänsä vastapuolen kritiikki. Historiallista tutkimusta aiheesta on tehnyt erityisesti Michael Friedman (1996, 2000), joka on kartoittanut näiden filosofien konteksteja ja yrittänyt osoittaa, että Carnapin filosofiset juuret olivat Marburgin koulun uskantilaisuudessa, kun

taas Heideggerin ajattelu lähti liikkeelle Lounais-Saksan uuskantilaisesta koulusta; tämä ero selittää Friedmanin mukaan sen, että Carnap korosti logiikan roolia ja Heidegger puolestaan asetti ihmistä koskevat ja arvoteoreettiset kysymykset keskeisiksi. Tutkin tässä kirjoituksessa vastakkainasettelun eri puolia suhteuttamalla Carnapin ja Heideggerin kiistan logiikan ja matematiikan luonnetta koskevaan keskusteluun, jota käytiin 1900-luvun alkupuolella ja joka oli osittain Husserlin ja Heideggerin filosofian innoittamaa.

Analyyttisen ja mannermaisen filosofian identifiointi ja erottaminen

Analyyttisen ja mannermaisen tai fenomenologisen filosofian suhteista ovat viime aikoina kirjoittaneet paljon erityisesti ne analyttisessä perinteessä koulutuksensa saaneet filosofit, jotka ovat kiinnostuneet muistakin kuin omasta traditiostaan ja haluavat ymmärtää myös analyttistä perinnettä sen historiallisen kontekstin kautta. Perinteet eroavat painotuksiltaan, mutta lähemmin tarkasteltuina niiden erottamiseen käytetyt erilaiset kriteerit osoittautuvat ongelmallisiksi.¹ Sanotaan, että traditiot suhtautuvat eri tavoin selkeyden ja täsmällisyyden normiin: analyttinen filosofi pitää tätä keskeisenä filosofoinnin ohjenuorana, kun taas mannermainen filosofi pitää normia luonteeltaan matemaattisena ja siksi vääränlaista filosofiaa tuottavana. Täsmällisyyttä onkin tavoiteltu analyttisessä perinteessä loogisten ja matemaattisten välineiden käytöllä ja käsitteitä analysoimalla. On pyritty eksaktiin kieleen, jolla voitaisiin ilmaista väitteet täsmällisesti. Toisaalta Heideggerin voidaan sanoa poeettisella kielellä pyrkineen hämmäntämään ja ilmaisemaan jotakin sellaista, jota ei täsmällisellä kielellä voida ilmaista. Myös Heideggerin filosofointia motivoi kuitenkin moderni täsmällisyyden ihanne: Heidegger halusi ilmaista tarkasti sellaista, joka ei hänen mielestään ole ilmaistavissa tieteen kielellä tai arkikielellä, ja kehitti tähän tarkoitukseen uuden kielen.

Perinteiden on sanottu eroavan toisistaan tutkimuskohteensa puolesta. Analyttisen perinteen voidaan ajatella tutkivan kieltä, kun taas

fenomenologia on kiinnostunut kokemuksesta ja olemisesta. Tässäkin on jotakin totta, mutta heti voidaan huomauttaa, että analyyttinen perinne on kiinnostunut muustakin kuin kielestä ja että fenomenologia ja koko mannermainen traditio ovat useinkin askaroineet kieleen liittyvien filosofisten ongelmien parissa. Analyyttisen perinteen on myös väitetty hylänneen intuition metodin, kun taas mannermaisessa filosofiassa filosofian ajatellaan esittävän intuition perustuvia synteettisiä arvostelmia *a priori*. Intuition käsite on ongelmallinen, ja lisäksi on huomattava, että analyyttisessä perinteessä viitataan toistuvasti kielellisiin intuitioihin käsitteiden analyysiehdotuksia testattaessa. Pikemminkin on huomionarvoista, että sekä analyyttinen perinne että fenomenologia ovat pitäneet metodinaan *analyysia*, vaikka tämä onkin ymmärretty eri traditioissa eri tavalla.

Perinteiden suhteen historiaan on sanottu olevan erilainen. Fenomenologia nojautuu toistuvasti historiallisiin lähteisiin, klassikoihin, kun taas analyyttiset filosofit ovat olleet vähemmän kiinnostuneita omista juuristaan. Tässä suhteessa analyyttinen traditio on kuitenkin muuttunut, eikä mannermaisen filosofiankaan voida sanoa läheisesti muistuttavan filosofian historian tutkimusta. On kyllä totta, että suuri osa »fenomenologiaksi» kutsutusta tutkimuksesta on nimenomaan fenomenologian ja mannermaisen perinteen tutkimusta. Tätä tutkimusta pitäisikin oikeastaan sanoa tiettyjen klassikkojen ajattelun tutkimukseksi eikä varsinaisen fenomenologian harjoittamiseksi.

Myös perinteiden suhteet tieteisiin on nähty erilaisina. Molemmat perinteet ovat toisaalta alkuvaiheissaan edustaneet »puhdasta filosofiaa» – näkemystä, jonka mukaan filosofia ei saa nojata erityistieteisiin tai empiirisiin väitteisiin. Tämä *antinaturalismiksi* kutsuttu oppi alkoi analyyttisessä perinteessä väistyä naturalististen suuntausten tieltä 1950-luvulla, mutta tätä onkin pidetty merkinä analyyttisen perinteen hajoamisesta. Voimme kuitenkin asettaa kysymyksen toisin: olettaako analyyttinen filosofi fenomenologia tai mannermaisen perinteen edustajaa herkemmin, että filosofia on tieteen kaltainen, erityisesti luonnontieteiden tai matematiikan kaltainen? Analyyttiset filosofit ovat fenomenologeja useammin ajatelleet, että filosofialla on tutkimuskohteita, jotka määräävät filosofian osa-alueet, ja että

filosofia käyttää tutkimusmetodeja, saavuttaa tutkimustuloksia ja rakentaa teorioita, joita tiedeyhteisön jäsenet arvioivat. Tämä puhetapa on tosin kaikessa akateemisessa filosofiassa yleinen. Arvelen silti, että analyyttinen filosofi korostaa fenomenologia harvemmin filosofisen itseymmärryksen merkitystä filosofian harjoittamisessa.

Kuten sanottu, perinteitä ovat jakaneet logiikan ja metafysiikan suhdetta koskevat erilaiset näkemykset, ja tämä piirre näkyi erityisesti Carnapin ja Heideggerin välisessä kiistassa. Aihetta tutkinut Friedman liittää näkemyseron myös C. P. Snow'n »kahta kulttuuria» koskevaan erotteluun. Juuri Marburgin koulun uuskantilaisuuden edustajana Carnap tulee Friedmanin mukaan edustaneeksi tieteellisteknistä kulttuuria, kun taas Heidegger, joka sai virikkeitä Lounais-Saksan koulusta, edustaa humanistista kulttuuria.

Voimme eri filosofien kohdalla tarkastella, kuinka hyvin nimikkeet »analyyttinen» ja »mannermainen» tai »fenomenologi» sopivat heihin. En kiistä, että perinteet eroavat aidosti monissa suhteissa, esimerkiksi siinä, miten filosofoidaan ja mitä kysymyksiä pidetään filosofisen kiinnostuksen arvoisina. Sen sijaan, että yrittäisimme vastakkainasettelujen ja dikotomioiden avulla hallita koko 1900-luvun ja nykyfilosofian kenttää, meidän olisi parempi perehtyä eri ajattelijoihin näiden omilla ehdoilla. Yrittäessämme sanoa eri perinteistä jotakin meidän on syytä ainakin yrittää olla tietoisia omista filosofisista taustaoletuksistaamme.

Carnapin ja Heideggerin historiallinen konteksti

Carnapin ja Heideggerin kiistan taustalla on vilkas logiikan- ja matematiikanfilosofinen keskustelu, jota käytiin erityisesti saksalaisella kielialueella 1800-luvun lopulla ja 1900-luvun alussa. Göttingenin yliopiston professorina toiminut Hermann Lotze (1817–1881) vaikutti moniin keskustelun osapuoliin. Lotzen mukaan »objektiivisuus» ei tarkoita samaa kuin konkreettisille olioille kuuluva »todellisuus» (*Wirklichkeit*). Hän piti myös abstrakteja olioita, kuten ajatuksia ja arvoja, objektiivisina siinä mielessä, että ne ovat valideja, päteviä.

Modernin logiikan uranuurtaja Gottlob Frege oli Lotzen oppilas, samoin kuin Fregen jenalainen kollega Bruno Bauch, saksalaisen idealismin seuran perustaja ja uuskantilainen filosofi. Myös Frege oli tämän seuran jäsen. Carnap kuului Bauchin oppilaisiin; Heideggerin opettaja taas oli Freiburgissa professorina toiminut Heinrich Rickert, joka myös sai vaikutteita Lotzelta ja oli Wilhelm Windelbandin ohella Lounais-Saksan uuskantilaisuuden keskeinen hahmo.²

Frege, jonka filosofisena ympäristönä oli pikemminkin Marburgin uuskantilaisuus, sai totuusarvon käsitteensä tietävästi juuri Windelbandilta; tämä kuului ns. arvoteoreettisiin logisisteihin, joiden mukaan arvojen valtakuntaan kuuluvat moraaliarvojen ohella logiikan tutkimat totuusarvot.³ *Logisismi* tarkoitti toisaalta oppia, jonka mukaan aritmetiikka tai koko matematiikka on mahdollista palauttaa logiikkaan, ja toisaalta oppia, jonka mukaan luvut ovat ihmismielestä riippumattomia abstrakteja olioita, joita koskevaa tietoa matemaattinen tieto on. Fregen logisismien ohjelmaan, joka koski aritmetiikkaa, kuului luvun käsitteen määrittelemisen käsitteiden »luokka» ja »yhtä monilukuinen kuin» avulla; luokat hän ymmärsi loogisiksi olioiksi.

Kilpailevaa oppia, *formalismia*, edusti erityisesti David Hilbert, joka oli Husserlin kollega ja ystävä Göttingenissä. Formalismilla tarkoitettiin näkemystä, jonka mukaan matematiikka tutkii formaaleja systeemejä, siis tietynlaisia merkkijärjestelmiä. *Intuitionistit*, kuten L. E. J. Brouwer, kritisoiivat sekä logisisteja että formalisteja ja katsoivat, että matemaattiset objektit konstruoidaan ja matematiikka on viime kädessä mentaalista toimintaa. Heidän mukaansa matematiikassa ovat oikeutettuja vain koettuun tai elettyyn perustuvat väitteet; koska logiikassa propositiot vieraannutetaan subjektista kiinnittämällä ne merkkijonoihin ja muuntamalla näitä toisiksi merkkijonoiksi annettujen sääntöjen avulla, kokemuksellinen perusta katoaa, eikä logiikka tästä syystä käy matematiikan perustaksi.⁴

Edmund Husserl oli 1900-luvun alussa professorina Göttingenissä, kunnes siirtyi vuonna 1916 Rickertin seuraajaksi Freiburgiin; Husserlin seuraaja Freiburgissa taas oli Heidegger. Frege oli »logisisti» sanan kahdessa, Husserl sen yhdessä merkityksessä: Fregen tavoin Husserl edusti loogisen psykologismin vastaista

kantaa, jonka mukaan logiikan ja matematiikan tutkimuskohteina ovat abstraktit oliot – luvut ja ajatukset, siis ajatusten rakenne ja päätelysuhteet – eikä ihmismieli. Husserlin logiikan ja matematiikan perusteita koskevilla tutkimuksilla oli tärkeä yhteys fenomenologian syntyyn. Hänen logisisminsa oli hänen fenomenologiansa luonnollinen lähtökohta: jos nimittäin logiikan ja matematiikan kohteiden alkuperä on tietoisuudessa, kuten Husserl väitti, mutta ei *empiirissä* tietoisuudessa, on selvittettävä, mitä eroa on »puhtaalla» eli ei-empiirisellä ja empiirisellä tietoisuudella. Jos psykologia on kiinnostunut empiirisestä tietoisuudesta ja filosofia, joka selvittää logiikan ja matematiikan suhdetta subjektiin, tarkastelee puhdasta tietoisuutta, kuinka nämä ovat erotettavissa toisistaan?⁵ Onko kyseessä kaksi ontologisesti erilaista tietoisuutta, vai onko kyse kahdesta eri näkökulmasta yhteen ja samaan tietoisuuteen? Entä mitä jälkimmäisessä tapauksessa tarkoitettaisiin sillä, että tietoisuus olisi viime kädessä yksi ja sama, ja kuinka näin voidaan oikeutetusti väittää? Tässä nousee esiin monia vaikeita ontologisia ja epistemologisia kysymyksiä, joihin en tässä yhteydessä voi puuttua.

Husserl kysyi, kuinka logiikka tieteenä on mahdollinen. Hän halusi oikeuttaa logiikaksi kutsutun tietämisen alan, mutta myös tietynlaisen – klassisen – logiikan, ja tutki sen oikeutusta ja alkuperää tietoisuudessa. On pohdittu, oliko Husserl logiikassa »konservatiivi» vai »revisionisti» ja halusiko hän ylipäätään ottaa kantaa logiikan systeemeihin vai vain tutkia sen perusteita filosofisesti. Olisiko Husserl ehdottanut luopumista kolmannen poissuljetun laista tai muista logiikan laeista, ellei niille löytyisi kokemuksellista oikeutusta? Fenomenologit korostavat usein filosofian ja tieteiden keskinäistä yhteismitattomuutta; voisimme hyvin ajatella, että Husserlin filosofinen tutkimus ja loogikkojen keskustelu eri loogikkojen hyväksyttävyydestä olisivat keskenään yhteismitattomia. Brouwer, kuten sanottu, hylkäsi ajatuksen, jonka mukaan logiikka olisi matematiikan perusta, ja kritisoi epistemologisin perustein logiikkaa ylipäätään, ei vain klassista logiikkaa. Dieter Lohmar on puolestaan pyrkinyt osoittamaan, että Husserl oli maltillinen uudistaja. Hänen mukaansa Husserl katsoi, ettei kaikille klassisen logiikan laeille ehkä löydy oikeutusta.⁶

Radikaaleja logiikan uudistajia olivat Oskar Becker ja Arend Heyting, joiden tavoitteena oli uudistaa logiikka Husserlin ja Heideggerin ajattelun pohjalta. He yrittivät Husserlin merkitysentention ja sen täyttymisen sekä pettymyksen käsitteiden avulla kehittää intuitionistisen logiikan.⁷ On huomionarvoista, että eräs Heytingin Husserlista ja Heideggerista innoituksensa saanut kirjoitus ilmestyi samassa *Erkenntnis*-lehden niteessä kuin Carnapin Heidegger-kritiikki, joka siis yritti logiikan avulla osoittaa Heideggerin lauseet mielettömiksi.

Carnapin ja Heideggerin taustaoletukset

Mikä oli Carnapin kritiikin ydin, ja miten Heidegger olisi voinut hänelle vastata? Tarkastelkaamme lähemmin Carnapin kirjoituksia »Die alte und die neue Logik» (1930–31) ja »Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache» (1932). Edellisessä artikkelissa Carnap kirjoittaa, että logiikka ei ole enää vain yksi filosofinen oppiala, vaan voimme suoraan sanoa sen olevan filosofoinnin metodi.⁸ »Vanhalla» ja »uudella» logiikalla Carnap ei tarkoita klassisen ja ei-klassisen, esimerkiksi intuitionistisen, logiikan vastakkainasettelua. Kyse on traditionaalisen ja modernin logiikan välisestä erosta. Uusi työkalu, jonka Carnap mainitsee, on modernin matemaattisen logiikan kehityksen tulos, Fregen, Russellin ja Whiteheadin logiikka. Carnap ajattelee, että tämän välineen avulla voidaan vapautua metafysiikasta, johon luonnollinen kieli meidät sitoo. Vanhan logiikan ongelmat on hänen mukaansa voitettu seuraavista syistä: (1) Arvostelmien kieliopillisesta subjekti–predikaatti-analyysistä on luovuttu, ja tilalle on otettu argumentti–funktio-analyysi sekä kvanttorit. (2) On keksitty tyyppiteoria, joka vapauttaa semanttisista paradokseista. (3) Matemaatiikka on palautettu logiikan osaksi, ja ajatuksesta, jonka mukaan olisi olemassa synteettisiä arvostelmia *a priori*, on luovuttu.⁹ Heidegger-kritiikissään Carnap hyödyntää erityisesti uutta fregeläistä lauseanalyysia. Carnapin mukaan olemista koskeva filosofointi on muuntunut verbin »olla» merkityksiä koskevaksi selvitykseksi; metafyyinen olemisen ongelma on käännetty kielen ongelmaksi ja näin ylitetty.

Kun Frege ja toisaalla C. S. Peirce kehittivät uuden logiikan, he eivät kuitenkaan olleet vapauttamassa jälkipolvia metafysiikasta. Frege, johon Carnap viittaa, kirjoitti »puhtaan ajattelun kaavakielessään» – joksi hän »käsitekirjoitustaan» eli logiikkansa kieltä kutsui – näkyviin tietyn maailmanjäsenyyksen. Hän kritisoi traditionaalista logiikkaa siitä, että siinä ei asianmukaisesti erotettu yksilöitä ja käsitteitä toisistaan. Fregen mukaan tämän eron tekee logiikka, jossa identiteettin ilmaiseva sana »on» on erotettu predikaatiota ilmaisevasta »on»-sanasta, jossa edelleen nämä kaksi on erotettu luokkaan kuulumista ilmaisevasta vastaavasta sanasta ja jossa eksistenssiä ei pidetä yksilön vaan käsitteen ominaisuutena. Koska Frege ajatteli, että logiikka on kieli, joka kuvaa universumin rakennetta, ja että vanha logiikka kuvasi sitä väärin, häntä voidaan hyvällä syyllä pitää metafysiikkona. Tällaisena hän oli moderni ajattelija, joka piti tarpeellisena kirjata yksilöiden ja käsitteiden välisen eron logiikan kieleen. Hän itse toteaa, että monet muut keksinnöt seuraavat tästä perustavasta oivalluksesta.¹⁰

Carnap ei esittänyt modernia logiikkaa näin. Hän ei ajatellut sillä olevan »metafysiikkaa». Hän kyllä erotti puhtaan, formaalin logiikan soveltavasta logiikasta. Logiikan soveltamisella hän tarkoitti loogisen analyysin metodin soveltamista eri tieteiden ja perinteisen filosofian käsitteiden ja lauseiden tutkimukseen. Filosofia ei ollut hänelle teoria vaan toimintaa, uuden välineen avulla suoritettavaa analyysia. Tässä oli siis kuitenkin ongelma: uusi logiikka, johon Carnap luotti, oli tietynlaisen metafyyssisen näkemyksen heijastuma. Se oli myös aito kieli, jolle perinteisen metafyyssikon käyttämiä lauseita oli Carnapin mukaan tarkoitus kääntää. Kääntäminen oli kaikkea muuta kuin triviaali toimitus. Carnapin käsissä Fregen universaalikieli, jonka oli tarkoitus heijastaa maailmaa oikein, muuttuikin työkaluksi, instrumentiksi, jolla Carnap ei ajatellut olevan metafyyssistä sisältöä. Tämä muutos ei kuitenkaan poistanut metafysiikkaa, vaan pikemminkin vain salasi sen. Välineen käyttäjä rajasi maailmansa tietynlaiseksi, asetti sen jo olevaksi tietynlaisena. Heideggerin termein olisi voinut sanoa, että välineen käyttäjä harjoitti ontologista tutkimusta. Voimme myös sanoa, että Carnapilla oli metodia käyttäessään julkilausumattomia taustaoletuksia.

Carnap jakoi lauseet loogisten käsitteiden suhteita koskeviin lauseisiin, jotka ovat tautologioita tai kontradiktoriaisia lauseita, ja empiirisiin lauseisiin, jotka ovat viime kädessä palautettavissa »annettuun». Metafyysiikan lauseet eivät kuulu kumpaankaan luokkaan. Carnap tarkastelee Heidegger-kritiikissään erityisesti lausetta »Die Angst offenbart das Nichts.»¹¹ Heidegger ajatteli, että ei-mikään edeltää logiikan negaation käsitettä. Vaikka hän ei puhunut logiikan kokemuksellisesta perustasta, hän oli kuitenkin ajattelutavassaan lähellä Husserlia, jonka mukaan logiikalla on perustansa kokemuksessa. Carnap yritti tulkita Heideggeria niin, että tämän tarkoitus oli antaa sanalle »ei-mitään» uusi merkitys, jolloin sanan siis ajateltaisiin ilmaisevan tiettyä emotionaalista tilaa. Carnapin moite koski kuitenkin sitä, että Heidegger ei ole johdonmukainen vaan että hän edelleen käyttää sanaa loogisena ilmauksena, jonka avulla muotoillaan negatiivinen olemassaoloväite. Carnap on huolissaan siitä, että Heideggerin kielessä sisällöllisiä ja loogisia sanoja ei selkeästi eroteta toisistaan. Hänelle olisi kaiketi kelvannut se, että sana »ei-mitään» olisi muuntunut tiettyä tunnetta ilmaisevaksi sanaksi.

Carnap seurasi pitkälle Heideggerin ajatuskulkua, mutta ei täysin tavoittanut Heideggerin pääajatusta. Heideggerin tarkoituksena ei ollut keksiä uusia tunnetta ilmaisevia sanoja. Hän ei ollut määrittelemässä sanoja uudelleen; hän oli harjoittamassa loogisten ilmauksien alkuperätutkimusta. Tässä tutkimuksessa Heidegger joutui käyttämään samoja sanoja sekä sisällöllisinä että muodollisina, koska hän ei tutkimuksissaan kokonaan irrottautunut yhteisestä arkikielestämme. Carnapin artikkelilleen antama otsikko viittaa toisaalta siihen, että Carnap ymmärsi hyvin Heideggerin pyrkimyksen, joka hänestä juuri olikin ongelmallinen. Hänen oman filosofiansa mukaan mielekkäät metafysiset väitteet ovat mahdottomia. Tämä taas johtui hänen mukaansa metafysiikan itselleen asettamasta tehtävästä, yrityksestä hankkia ja esittää tietoa, joka on vain empiirisen tieteen saavutettavissa. Jos Heidegger olisi harjoittanut logiikan alkuperätutkimusta Carnapin sallimalla tavalla, sen olisi täytynyt olla aposteriorista historiallis-psykologista tutkimusta, ei apriorista filosofista tarkastelua.

Carnap ajatteli, että metafysiikon lauseet ovat henkilön elämän-asenteen tai elämäntunteen ilmauksia ja että taiteilija pystyy ilmaisemaan tällaisia asioita filosofia paremmin. Hän kiittää kirjoituksessaan Nietzscheä, joka hänen mielestään esiintyi runoilijana silloin kun pitikin. Heidegger puolestaan olisi voinut haastaa Carnapin siitä, että toisin kuin tämä ajatteli, uusi logiikka ei ollut viaton ja neutraali väline vaan kuljetti mukanaan oman metafysiikkansa. Kun Carnap kääntää lauseita uudelle loogiselle kielelle, käännös antaa tietyn maailmanjäsenennyksen. Edelleen Heidegger olisi voinut kysyä, kumman metafysiikka on filosofisesti paremmin puolustettavissa.

Viitteet

1. Ks. Haaparanta 2003a ja 2003b.
2. Ks. Haaparanta 1985 sekä Friedman 1996 ja 2000.
3. Ks. Gabriel 1986. Vrt. myös Ziehen 1920, 132–240.
4. Ks. esim. Haaparanta 1985 ja Mancosu (toim.) 1998. Hyödyllinen esitys Brouwerin ajatuksista on W. P. van Stigtin kirjoitus teoksessa Mancosu (toim.) 1998, 1–22. Ks. myös Brouwerin kirjoituksia samassa teoksessa. Vrt. Detlefsen 1992.
5. Ks. Haaparanta 1988.
6. Ks. Lohmar 2002 ja Lohmar, ilmestyy.
7. Ks. Becker 1927 ja Heyting 1930a, 1930b ja 1931.
8. Carnap 1930.
9. Carnap 1932.
10. Tästä aiheesta enemmän, ks. Haaparanta 1985.
11. WM, 112. Ks. Carnap 1932.

Lähteet

BECKER, OSKAR (1927), *Mathematische Existenz: Untersuchungen zur Logik und Ontologie mathematischer Phänomene*. Max Niemeyer, Halle.

- CARNAP, RUDOLF (1930), Die alte und die neue Logik. *Erkenntnis* 1, 12–26.
- CARNAP, RUDOLF (1932), Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache. *Erkenntnis* 2, 219–241.
- DETLEFSEN, MICHAEL (1992), Brouwerian Intuitionism. Teoksessa Detlefsen (toim.) 1992, 208–250.
- DETLEFSEN, MICHAEL (toim.) (1992), *Proof and Knowledge in Mathematics*. Routledge, London & New York.
- FRIEDMAN, MICHAEL (1996), Overcoming Metaphysics: Carnap and Heidegger. Teoksessa Giere & Richardson (toim.) 1996, 45–79.
- FRIEDMAN, MICHAEL (2000), *A Parting of the Ways: Carnap, Cassirer and Heidegger*. Open Court, Chicago & La Salle.
- GABRIEL, GOTTFRIED (1986), Frege als Neukantianer. *Kantstudien* 77, 84–101.
- GIERE, RONALD N. & RICHARDSON, ALAN W. (toim.) (1996), *Origins of Logical Empiricism*. (Minnesota Studies in the Philosophy of Science, 16.) University of Minnesota Press, London & Minneapolis.
- HAAPARANTA, LEILA (1985), *Frege's Doctrine of Being*. (Acta Philosophica Fennica, 39.) Societas Philosophica Fennica, Helsinki.
- HAAPARANTA, LEILA (1988), Analysis as the Method of Logical Discovery: Some Remarks on Frege and Husserl. *Synthese* 77, 73–97.
- HAAPARANTA, LEILA (2003a), Johdanto. Teoksessa Räsänen & Tuohimaa (toim.) 2003, 11–24.
- HAAPARANTA, LEILA (2003b), Finnish Studies in Phenomenology and Phenomenological Studies in Finland. Teoksessa Haaparanta & Niiniluoto (toim.) 2003, 491–509.
- HAAPARANTA, LEILA & NIINILUOTO, ILKKA (toim.) (2003), *Analytic Philosophy in Finland*. (Poznań Studies in the Philosophy of the Sciences and the Humanities, 80.) Rodopi, Amsterdam & New York.
- HEYTING, AREND (1930a), Sur la logique intuitionniste. *Académie Royale de Belgique, Bulletin* 16, 957–963. Engl. On Intuitionistic Logic. Teoksessa Mancosu (toim.) 1998, 306–310.
- HEYTING, AREND (1930b), Die formalen Regeln der intuitionistischen Logik. *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften* 1930, 42–56. Engl. The Formal Rules of Intuitionistic Logic. Teoksessa Mancosu (toim.) 1998, 311–327.
- HEYTING, AREND (1931), Die intuitionistische Grundlegung der Mathematik. *Erkenntnis* 2, 106–115.

- LOHMAR, DIETER (2002), Elements of a Phenomenological Justification of Logical Principles, including an Appendix with Mathematical Doubts concerning some Proofs of Cantor on the Transfiniteness of the Set of Real Numbers. *Philosophia Mathematica* 10, 227–250.
- LOHMAR, DIETER (ilmestyy), The Transition of the Principle of Excluded Middle from a Principle of Logic to an Axiom: Husserl's Shy Revisionism in the Field of Logic.
- MANCOSU, PAOLO (toim.) (1998), *From Brouwer to Hilbert: The Debate on the Foundations of Mathematics in the 1920s*. Oxford University Press, New York.
- RÄSÄNEN, PETRI & TUOHIMAA, MARIKA (toim.) (2003), *Filosofien tieto ja filosofin taito*. (Acta Philosophica Tamperensia, 2.) Tampere University Press, Tampere.
- VAN STIGT, WALTER P. (1998), Brouwer's Intuitionist Program. Teoksessa Mancosu (toim.) 1998, 1–22.
- ZIEHEN, THEODOR (1920), *Lehrbuch der Logik auf positivistischen Grundlage mit Berücksichtigung der Geschichte der Logik*. A. Marcus & E. Webers Verlag, Bonn.

Sami Pihlström

HEIDEGGER-RESEPTIO SUOMALAISEN ANALYYTTISEN FILOSOFIAN PERINTEESSÄ

Johdannoksi

Martin Heidegger, jonka moni nimeää 1900-luvun tärkeimmäksi ajattelijaksi ja moni muu tekosyvälliseksi tyhjänjauhajaksi, ei koskaan ole kuulunut suomalaisen akateemisen filosofian valtavirran, analyyttisen perinteen, suosikkifilosofoihin. Useat suomalaiset (kuten muutkin) analyyttiset filosofit ovat suhtautuneet häneen erittäin kielteisesti – toisin kuin hänen opettajaansa Edmund Husserliin, jonka fenomenologian tutkiminen on ollut jopa melko vilkasta viime vuosikymmenten suomalaisessa analyyttisessä filosofiassa tai ainakin analyyttisen filosofian reuna-alueilla.¹ Vähintäänkin voidaan sanoa, että analyyttisessä perinteessä Heideggeria on vierastettu – tai hänet on jätetty kokonaan syrjään. Hiljainen sivuuttaminen lienee suosituin tapa tulla toimeen Heideggerin kanssa.²

Analyttisen filosofian itseymmärryksen kannalta on kuitenkin tärkeää tarkastella perinteen suhdetta muihin – sekä läheisempiin että kaukaisempiin – perinteisiin. Jotakin tämäntapaista olen koettanut tehdä arvioidessani pragmatismen reseptiota suomalaisessa filosofiassa muun muassa suhteessa analyyttiseen filosofiaan.³ Samankaltaiseen tehtävään ryhdyn nytkin kartoittaessani 1900-luvun johtavien

suomalaisten analyyttisten filosofien reaktioita Heideggerin ajatteluun. En toki edes yritä esiintyä Heidegger-tuntijana. Mitään skolaa-risessa mielessä uutta en tällä esityksellä pyri Heidegger-tulkintoihin lisäämään. Toivoakseni pystyn kuitenkin sanomaan jotakin kiinnostavaa siitä, miten ja miksi eräät suomalaiset filosofit ovat 1900-luvun kuluessa asennoituneet Heideggerin ajatteluun jyrkän kielteisesti. Lopuksi pohdin lyhyesti, miten analyyttisen ja »mannermaisen» perinteen välille oletettua »kuilua» – josta tuollaiset asenteet kenties kertovat – pitäisi ryhtyä silloittamaan.

Haluan muistuttaa, etten missään tapauksessa sitoudu jyrkkään analyyttinen–mannermainen-jakoon, määriteltiinpä tämä dikotomia miten tahansa.⁴ Käytän ilmaisuja »analyyttinen filosofia» ja »mannermainen filosofia» vain heuristisesti, kykenemättä valitettavasti lähemmin tarkastelemaan näiden suuntausten erottamisen ongelmia. Esittelemäni suomalaisfilosofit ovat kyllä itse luokitelleet omat työnsä lähinnä analyyttiseen filosofiaan kuuluviksi – ehkä lukuun ottamatta Eino Kailaa, joka oli pikemminkin »synteettinen luonnonfilosofi» kuin kieli- ja käsiteanalyttikko. Olen valinnut tarkasteltaviksi vain kuusi merkittävää suomalaista analyyttisen filosofian edustajaa (Eino Kaila, G. H. von Wright, Oiva Ketonen, Jaakko Hintikka, Raimo Tuomela, Ilkka Niiniluoto), joten on selvää, ettei tämä suppea katsaus pyri kattavuuteen. Laajemmalla otoksella kuva suomalaisen analyyttisen filosofian Heidegger-reseptiosta voisi piirittyä nyansoidumpana, mutta perusteellisemman tutkimuksen aihepiiristä jätän mielelläni muille, vaikkapa jollekulle innokkaalle opin- näytteen laatijalle.

En myöskään pyri tässä artikkelissa itse arvioimaan Heideggerin filosofiaa. Nähdäkseni eräiden analyyttisten filosofien reaktiot Heideggeriin ovat liioitellun torjuvia, mutten suinkaan halua väittää, ettei (rajuunkin) kritiikkiin olisi lainkaan aihetta.

Reaktioita Heideggeriin »klassisessa» suomalaisessa analyyttisessä filosofiassa

Tarkoitan »klassisella» suomalaisella analyyttisellä filosofialla lähinnä edesmenneiden suuruuksien eli Eino Kailan (1890–1958) ja hänen oppilaittensa Oiva Ketosen (1913–1997) ja Georg Henrik von Wrightin (1916–2003) elämäntyötä.⁵ Näiden nimien ohella suomalaisen analyyttisen filosofian klassikoiksi voidaan nostaa esimerkiksi Erik Stenius (1911–1990), joka ei kuitenkaan julkaistuissa kirjoituksissaan tietääkseni lausunut Heideggerista sanaakaan.⁶ Saman ikäpolven suomalaisista filosofiasta Heideggeriin myönteisemmin suhtautuivat muiden muassa Sven Krohn ja Lauri Rauhala, jotka ovat kuitenkin jo siinä määrin etäällä analyyttisestä filosofiasta, että rajaan heidän työnsä käsittelyni ulkopuolelle.⁷

Kaila, joka »toi Suomeen» analyyttisen filosofian omaksumalla Wienin piirin 1920–30-luvuilla kehittämän loogisen empirismin, piti muun muassa Rudolf Carnapia seuraten Heideggerin *Oleminen ja aika* -teoksessaan suoltamia lauseita paraatiesimerkkeinä mielettömästä metafysiikasta, »käsiterunoudesta», jolla ei ole mitään tiedollista tai teoreettista sisältöä.⁸ Metafysiikka oli niin Kailan kuin Carnapinkin mukaan »loogillinen hairahdus», kielen väärinkäyttöä. Kailan tuomio oli tily:

Nykyajan saksalaista metafysiikkaa vallitsee suuressa määrässä ns. eksistenssi-filosofia, joka alinomaa puhuu »olemuksista» (*Wesen*). On silmäänpistävää, että koko tätä sanaa tapaamme yhtä vähän käytännöllisessä jokapäiväistiedossa kuin tieteellisessä ajattelussa siellä, missä tämä on saavuttanut vaatimattoman-kin loogillisen tarkkuuden asteen. Ei kukaan vaatturi puhu takin olemuksesta, ei kukaan nykyinen fyysikko sähkön olemuksesta, ei kukaan empiirinen taloustieteilijä rahan olemuksesta. Eksistenssifilosofi sen sijaan alinomaa esittää sellaisia väitteitä kuin esim.: »Ajan olemus on huoli», kuten puheenalaisen suunnan varsinainen perustaja Heidegger sanoo. Tämmöinen sanasarja joko ei ole lause loogillisessa mielessä, tai jos on, ei pidä paikkaansa. Jos sanalla »huoli» on tavallinen merkityksensä, ei ajan »olemus» voi olla »huoli», mikäli »olemuksella» tarkoitetaan sellaista jonkun kokonaisuuden ominaisuutta, joka on

tämän kokonaisuuden joka osalla. Huoli voi olla ajan olemus yhtä vähän kuin esim. tasku voi olla takin olemus. Metafyysikko epäilemättä vastaisi, että hänen kielenkäytössään sanalla »huoli» on jokin syvempi, nimittäin juuri metafyyminen merkitys. Mutta sikäli kuin tätä, samoin kuin sanan »olemus» merkitystä ei ole ilmoitettu, on puheenalainen sanasarja vain niin sanoakseni lyyrillinen purkaus. [...] Se on toista kuin se ajatuksen ankaraa selvyttä tavoitteleva tutkimus, jota olemme tottuneet kunnioittamaan »filosofian» nimellä.⁹

Kailan purkaus Heideggeria vastaan vaikutti – kuten Kailan monet muutkin näkemykset – lähtemättömästi hänen oppilaisiinsa, jotka uransa alkuvaiheessa omaksuivat loogis-empiristisen perusnäkemysen. G. H. von Wright, joka jo 1940-luvulla kirjoitti loogista empirismiä esittelevän oppikirjan, viittasi hieman myöhemmin lyhyesti eksistentiaalisiin¹⁰ nykyajan filosofisia suuntauksia kartoittavan (lähinnä analyttiseen filosofiaan keskittyvän) teoksensa *Logiikka, filosofia ja kieli* alussa. Hän totesi Heideggerin edustavan »vasemmistolaista» (ei-kristillistä) eksistentiaalisia ja mainitsi Jean-Paul Sartren seisovan Heideggerin harteilla. »Sartren ja muiden eksistentiaalifilosofien oppisanasto on hirveää», von Wright huomautti ja myönsi, että »kaikki yritykset ilmaista tätä filosofiaa järjestelmän muodossa» näyttävät hänestä arveluttavilta. »Systematisoivia eksistentiaalisia lukiessa», hän jatkoi, »tulee helposti ajatelleeksi erään toisen syvällisen nykyajan ajattelijan usein lainattua lausetta: ›Wovon man nicht reden [sic] kann, darüber muss man schweigen.‹»¹¹

Vaikka von Wright tunnettiin polemiikkia kaihtavana herrasmiehenä, kontrasti syvälliseksi ja joksikin muuksi väitetyn ajattelun välillä on tässä melko ilmeinen. Heideggerin ja Sartren ajattelu näyttäytyy – kuten se niin monelle muullekin vuosisadan puolivälin analyttiselle filosofille näyttäytyi – pinnallisena sanahelinänä, jonakin sellaisena, jota ei edes pitäisi yrittää pukea sanoiksi, esittää »filosofisen opin muodossa».¹² Silti von Wright muistutti samassa tekstissään, ettei eksistentiaalismin leimaaminen epätieteelliseksi sano mitään sen arvosta ja ettei eksistentiaalistien ongelmien vakavuutta pidä kevytmielisesti kieltää; hän antoi suuntaukselle osittaista tunnustusta pitämällä sitä filosofian ja taiteen välimuotona.¹³

Kaiken kaikkiaan von Wrightin esitys Heideggerista *Logiikka, filosofia ja kieli* -kirjassa on siis suppea. Useat maamme opiskelijapolvet lienevät tutustuneet eksistentialismiin lukemalla tuon opuksen sijasta Oiva Ketosen esittelyn suuntauksesta *Eurooppalaisen ihmisen maailmankatsomus* -teoksessa.¹⁴ Vaikka Ketonen tavallaan osoitti sympatiaa eräänlaisille eksistenssifilosofisille teemoille myöhemmissä populaari-kirjoituksissaan ihmisen asemasta maailmassa, elämän tarkoituksesta ja muista tämäntapaisista aiheista, hänenkään ei voida sanoa olleen sen enempiä Heideggerin kuin Sartrenkaan suuri ihailija. Ketonen totesi Heideggerin olevan ehkä (joko tosiasiallisesti tai näennäisesti) Sartrea syvällisempi, mutta muistutti, että »Heideggerin kieli on omatekoista ja poikkeaa suuresti ja luultavasti suuressa määrin ilman aihetta normaalikielestä».¹⁵ Ketosen kanta vaikuttaa hieman ambivalentilta: syytökset, joiden mukaan Heideggerin kieli on epäloogista sekoilua, ovat hänen mukaansa enimmäkseen oikeita, mutta silti Heideggerin kirjoitustavalla voidaan nähdä olevan »oma erityinen logiikkansa».¹⁶ Ketonen kytki Heideggerin myös suomalaiseen kulttuuriperinteeseen tulkittessaan käsitteen *Sorge* Eino Leinon *Helkavirsien* Lapin Koudan »elon huolena huomisesta», jonka tämä koki »kuoloa kovempaan».¹⁷ Esiteltyään nähdäkseni korrektisti Heideggerin ja Sartren ajattelun peruspiirteitä Ketonen myönsi, että »eksistentialismissa on jokin määrä alkuperäistä totuutta» – vaikka toisaalta huomauttikin, että eksistentialismissa on myös irrationalistisia aineksia, jotka »saattavat johtaa totuuden etsijän harhaan».¹⁸ Luultavasti moni muukin eksistentialismia vieroksunut tieteellisesti orientoitunut ajattelija on valmis myöntämään, että eksistentialismi sisältää paljon »inhimillistä viisautta» – muistuttaakseen kuitenkin heti, että tuon viisauden voisi esittää myös selkeämmin.

Heideggerin ja eksistenssifilosofian vastaanotto varhaisessa suomalaisessa analyttisessä filosofiassa ei siis ainakaan tässä tarkasteltujen esimerkkien valossa ollut kovin lämmin. Toisaalta etenkin Ketosen myötä oli kuviteltavissa myös ymmärtäväisempi tapa suhtautua tähän suuntaukseen. Ei lieneäkään sattumaa, että juuri Ketoselta paljon vaikutteita saanut Esa Saarinen kirjoitti lopulta 1980-luvulla ensimmäisen eksistentialismia esittelevän suomenkielisen teoksen, joka tosin

Heideggerin sijasta käsitteli Sartrea.¹⁹ Ammattimaisempi Heidegger-reseptio varsinaisen skolaarisen tutkimuksen ja asiantuntevien käännösten muodossa ajoittuu vasta 1990-lukuun – mutta sen yhteydessä ei enää ole kovin osuvaa puhua *analyyttisen* filosofian Heidegger-vastaanotosta.

Reaktioita Heideggeriin myöhemmässä suomalaisessa analyttisessä filosofassa

Kun katsomme nykyisiä (elossa olevia) eturivin suomalaisia analyttisiä filosofeja, on todettava, että kommentit Heideggeriin ovat edelleen melko harvalukuisia. Varhaisemman Heidegger-reseption jyrkkähköstä torjuntareaktiosta on toivuttu, mutta Heideggerista kirjoittaminen on enimmäkseen jätetty alan varsinaisille harrastajille, niille suomalaisille filosofeille ja filosofian lähialojen tutkijoille, jotka ovat ottaneet asiakseen »mannermaisen» ajattelun markkinoinnin maassamme. Kuitenkin niinkin perianalyttinen filosofi kuin Raimo Tuomela on ympännyt sosiaalista toimintaa ja sosiaalisia käytäntöjä käsittelevään tutkimukseensa muutamia viittauksia Heideggeriin, joskin nämä jäävät useimmiten melko ohuiksi ja ei-skolaarisiksi. Mitään olennaista tehtävää Heideggerin käsitteistö ei käsittäakseni Tuomelan teorianmuodostuksessa palvele, mutta Tuomela viittaa *Olemisen ja ajan Zuhandensein*-käsitteeseen melko hyväksyvästi, kuitenkin todeten, että tämä pitäisi tulkita pikemminkin »käsitteellis-epistemisesti» kuin (Heideggerin tapaan) ontologisesti.²⁰ Tuomela tuntuu siis jakavan heideggerilaisen käsityksen ihmisen maailmassaolosta ja maailman objektien käsilläolevuudesta, mutta hän vierastaa näiden mielestään sinänsä oikeiden ajatusten ontologisointia. Ontologisella perustasolla meidän tulisi luottaa tieteeseen, ei arkikäytäntöjä tai elämismaailmaa tutkivaan filosofiaan – siis täysin päinvastoin kuin Heideggerin (tai häntä lähellä olevien ajattelijoiden, kuten Husserlin) mukaan tulisi tehdä.

Samaan tapaan toinen johtava nykysuomalainen filosofi, Ilkka Niiluoto – joka on itse asiassa varsin useasti viitannut Heideggeriin,

joskaan ei yleensä kovin lämpimässä sävyssä – toteaa, että Heideggerin »minäkohtainen» käsitys maailmassaolosta on (muun muassa Husserlin *Lebenswelt*-käsitteen ohella) yritys tarkastella subjektiivisen ja sosiaalisen maailman »syntyä, rakennetta ja olemistapaa» ja että tällaiset yritykset joutuvat ristiriitaan (Niiniluodon kannattaman) tieteellisen realismin kanssa »vain siinä tapauksessa, että ne – Kantin virheen tapaan – »ontologisoivat» puheensa» jostakin subjektiiviseen tai sosiaaliseen todellisuuteen kuuluvasta asiasta ja nostavat sen ontologisesti ensisijaiseksi.²¹ Niin kantilaisten, fenomenologien kuin pragmatistienkin pitäisi Niiniluodon mukaan myöntää, että ihmisestä riippumaton materiaallinen todellisuus on ontologisesti ensisijainen ihmisen rakentamaan maailmaan nähden. Tuon todellisuuden perusluonteen selvittämisessä tiede on paras tuntemamme menetelmä.

Niiniluoto on myös noteerannut Heideggerin merkityksen esimerkiksi tieteenfilosofian johdantoteoksensa jatko-osassa *Tieteellinen päättely ja selittäminen*, jossa hän esittelee hermeneutiikan perinnettä muistuttaen Heideggerin ontologisen ymmärtämisen kategorian asemasta tässä traditiossa.²² Toisinaan Niiniluoto mainitsee Heideggerin (etenkin tämän »silleenjäyttämisen» ajatuksen)²³ yhtenä »järjen kriisiä» tematisoivista ajatteliijoista, joiden näkemykset ovat skeptisiä, relativistisia tai »avoimesti tieteenvastaisia» mutta joilla ei ole tarjota »vahvoja argumentteja kehittyvää tieteellistä uskomusrationalisuutta vastaan».²⁴ Heideggerin käsitys totuudesta (*alētheia*) paljastumisena puolestaan vertautuu »antirepresentationalismiin».²⁵

Niiniluodon sympatiat ovat joka tapauksessa selkeästi tieteellisen realismin suunnalla, eikä mikään estä tulkitsemasta Heideggeria ytimeltään realistiksi: »Kun Husserlin oppilas Heidegger puhuu »maailmasta» ja ihmisen »maailmassaolosta», hän tarkoittaa [...] ihmisen teoreettisten ja käytännöllisten uskomusten, odotusten ja intressien kautta jäsenyvää elämissaamaailmaa», Niiniluoto väittää.²⁶ Tällöin jää ainakin periaatteessa mahdolliseksi kiistää, että ihmisen konstitutiivinen panos maailman rakentamisessa ulottuisi elämissaamaailmaa perustavampaan »itse todellisuuteen» (tai luontoon). Toisaalla Niiniluoto kuitenkin liittää Heideggerin niihin filosofiin (kuten Kant, Husserl, Dewey, Goodman, Putnam ja Kuhn), jotka ovat pitäneet

ulkomaailmaa »ihmisen konstruktiona».²⁷ Tarkastellessaan Heideggeria tekniikan filosofian yhteydessä hän esittää tämän sitoutuvan tieteenfilosofiseen instrumentalismiin eli korostavan yksipuolisesti tieteellisen tiedon välineellistä merkitystä – sekä tähän perustuvaan »teknologiseen tieteenkäsitukseen». Vastapainoksi asettuu jälleen tieteellinen realismi, jonka mukaan tieteellisen tiedonhankinnan ei välttämättä tarvitse olla sidoksissa välineellistäviin pyrkimyksiin eikä luonnontieteen näin tarvitse olla vaara ihmisyydelle, sivistykselle tai muille arvokkaina pitämillemme asioille.²⁸

Realismin ja sen vaihtoehtojen, kuten idealismin ja (tieteenfilosofiassa) instrumentalismin, väliset jännitteet näyttävät näin piilevän Niiniluodon Heidegger-luennan – ja kenties itse Heideggerinkin ajattelun – ytimessä. Ei tietenkään ole selvää, että Heidegger voitaisiin vangita näihin analyyttisten filosofien käyttämiin käsitteisiin. Pikemminkin niiden viljeleminen Heideggerin kaltaisesta filosofista keskusteltaessa voi olla harhaanjohtavaa. Muttei myöskään ole yhtään selvempää, että edes kaikki realismin problematiikkaa eksplisiittisesti tematisoineet analyttiset filosofit voitaisiin ongelmattomasti asettaa esimerkiksi realismi–idealismi-akselille. Usein näitä perinteisiä käsitteitä on pakko ainakin alustavasti ja varauksellisesti käyttää, vaikka ne sitten lopulta ylitettäisiin. Niinpä Niiniluodon huomautuksia Heideggerista ei ole syytä pitää täysin harhaanjohtavina, vaikka ne joskus hiukan yksinkertaistavia olisivatkin.

Tuomelan ja Niiniluodon Heideggerista lausumat kommentit ovat kuitenkin enimmäkseen lyhyitä ja melko yleisluontoisia, vaikkeivät missään tapauksessa täysin torjuvia. On ehkä hienoinen yllätys, että nykysuomalaisen analyttisen filosofian syvällisimpänä Heidegger-eksperttinä näyttäytyy heidän opettajansa Jaakko Hintikka, loogikko ja kielifilosofi, jonka ei ehkä odottaisi kovinkaan paljon Heideggerista piittaavan. Hintikkakaan ei Heideggeria suuresti ihanno, mutta hän hyväksyy tämän ajattelun vakavaksi keskustelukumppaniksi käyttäessään Heideggeria (Wittgensteinin tapaan) esimerkkinä »kieli universaalina ilmaisuvälineenä» -käsityksen hyväksymisestä ja tuon käsityksen haitallisista seurauksista. Hintikan seikkaperäisin Heideggeria (muiden kiisteltyjen filosofien, kuten Richard Rortyn ja Jacques

Derridan, ohella) käsittelevä teksti on vuonna 1995 pidetty esitelmä »The Problem of Truth in Contemporary Philosophy», joka löytyy muun muassa Hintikan *Selected Papers* -sarjan toisesta osasta sekä Janne Hiipakan suomentamana otsikolla »Totuuden ongelma nyky-filosofiassa» teoksesta *Filosofian köyhyys ja rikkaus*.²⁹ Hintikan Heidegger-tulkinnan lähtökohtana on erottelu kahden Hintikan mukaan perustavasti erilaisen kielikäsityksen välillä. Universaalikielen idean vaalija katsoo, että on olennaisesti vain yksi kieli ja yksi maailma ja ettemme pääse tuon yhden ainoan kieleemme ulkopuolelle tarkastelemaan kielen ja maailman suhdetta. Niinpä tähän kielikäsitykseen liittyy kiinteästi teesi semantiikan lausumattomuudesta: kielen ja maailman välisistä semanttisista suhteista ei voida kielessä puhua, mikä puolestaan johtaa kielelliseen relativismiin tai idealismiin. Vastakkaisen »kieli kalkyylinä» -käsityksen mukaan kieli on kuin kalkyyli, joka ei suinkaan pidä meitä »vankinaan» vaan joka voidaan tulkita aina uudelleen erilaisia tarkoituseriä varten. Myös semanttisista suhteista voidaan tämän käsityksen mukaan puhua – joko toisessa kielessä (koska kieleemme ei ole uniikki vaan vaihdettavissa ja uudelleentulkittavissa) tai jopa kielessä itsessään, jos sen ilmaisuvoimaa on lisätty Hintikan ja hänen työtovereidensa ja oppilaidensa kehittämän »riippumattomuusystävällisen» logiikan eli IF-logiikan mukaisesti.³⁰

Hintikan mukaan Heidegger – aivan kuten niinkin erilaiset ajattelijat kuin Frege, Wittgenstein, Gadamer ja Quine – sitoutuu käsitteisiin kielen universaalisuudesta ja semantiikan (sekä käsitteellisten totuuksien) ilmaisemattomuudesta.³¹ Hintikka tulkitsee tässä Heideggeria toisin kuin suomalaisen analyyttisen filosofian klassinen linja:

Ehkä opettavaisin näyttö Heideggerin sitoutumiselle universaalisuusoletukseen on hänen tapansa ilmaista itseään. Anglo-amerikkalaisissa kirjallisuudessa Heideggerin kieleen viitataan toisinaan tyypillisenä saksalaisena metafyyssisenä kirjoitustapana.³² Todellisuudessa asia lienee päinvastoin. Heideggerin kieli on tarkoitettu syrjäyttämään ja korvaamaan perinteinen saksalainen metafyyssinen ja myös muunlainen filosofinen tyyli. Syvässä merkityksessä Heideggerin todelliset tai luullut hämäryydet eivät ole teeskentelyä.

Omasta mielestään hän pyrkii kirjaimellisesti sanomaan sen, mitä ei voida sanoa. Siksi hän ei voi sanoa, mitä tarkoittaa. Hänen on välitettävä viestinsä jollakin epäsuoralla tavalla ja saatava lukijansa hätkähtämään jotta he ymmärtäisivät, mitä hän ajaa takaa. [...] Kuten Wittgenstein ennen häntä, Heideggerkin tajuaa, että yrittäessään sanoa sen, mitä ei voida sanoa, yksi harvoista avoimista vaihtoehtoista on lausua tautologioita ja näin yllättää kuulijansa ymmärtämään se mistä on kyse. Täsmälleen näin Heidegger toimiikin.³³

Hintikka jatkaa lainaamalla Heideggerin lauseita »Die Sprache spricht», »Die Welt weltet» ja »Das Nichts nichtet» sekä toteamalla, että »kaikki heideggerilaiset totuudet ovat tautologioita» – muistut-taen, ettei hän näin sanoessaan halua moittia Heideggeria eikä logiikkaa.³⁴ Erityisen selvästi Heidegger osoittautuu universaalikieli-idean edustajaksi puhuessaan »maailmassaolemisen»: *Dasein* ei voi astua maailmansa ja sen tulkinnan ulkopuolelle tai verrata tulkitsemaansa maailmaa »todelliseen» maailmaan.³⁵ Myös Heideggerin käsitys totuudesta paljastuneisuutena, *alētheia* (saks. *Unverborgenheit*), tukee Hintikan mukaan universaalikielitulkintaa.³⁶

Keskeisin filosofiseen metodologiaan liittyvä päätelmä, jonka Hintikka tässä yhteydessä tekee, koskee hermeneutiikkaa ja »merkitysten ymmärtämistä». Hintikan tulkinnan mukaan Heideggerin (ja hänen monien seuraajiensa, kuten Gadamerin) näkökulmasta hermeneuttista ymmärtämistä ei voida harjoittaa »kielen tavallisella rationaalisella käytöllä», eikä sen tuloksia voida »kirjata tavallisella kielellä». Ilman universaalisuus- ja lausumattomuusoletuksia ei kuitenkaan ole mitään syytä ajatella näin.³⁷ Hintikan mielestä monet Heideggerin perustelut ja selitykset, kuten »esiymmärryksen» tarve, ovat »melko pinnallisia», koska ne voidaan sovittaa yhteen näistä oletuksista luopumisen – jopa kielen kalkyylikäsityksen – kanssa. Myöskään inhimillisen toiminnan ja merkitysten yhteenkietoutuminen, »universalistisen näkemyksen pragmaattinen perustelu» (joka tavallaan löytyy myös myöhäisem-mältä Wittgensteinilta), ei Hintikkaa vakuuta, koska myös kielestä itsestään puhumiseen tarvittavat käsitteet voivat perustua inhimilliisiin toimintoihin.³⁸ Niinpä »Heideggerin hermeneuttinen menetelmä seisoo ja kaatuu [Hintikan mukaan kaatuu] käsitteellisten totuuksien

lausumattomuusteesin kanssa»,³⁹ ja sama koskee esimerkiksi Derri-
dan dekonstruktion menetelmää⁴⁰ – sikäli kuin kumpaan näistä
on osuvaa nimitää »menetelmäksi». Hintikka ei kuitenkaan tyrmää
täysin Heideggerin *Olemisessa ja ajassa* suorittaman »tutkimuksen»
tuloksia, vaan ehdottaa, että tämä tutkimus, »joka tarkastelee sitä
miten *Dasein* järjestää maailmaa, täytyisi järkeistää takaisin husser-
lilaiseksi transsendentaalisen minän suorittaman maailmankonstitu-
tion analyysiksi tai ehkä joksikin toisenlaiseksi fenomenologiseksi tai
analyyttiseksi tutkimukseksi».⁴¹

Se, mitä Heidegger sanoi, voidaan siis Hintikan mukaan sanoa
paremmin (jos siitä ylipäänsä on jotakin järkevää sanottavissa), kun-
han käytetään fenomenologisia ja/tai analyyttisiä menetelmiä ja luo-
vutaan uskosta semantiikan lausumattomuuteen. Tällainen Heideg-
ger-luenta on edelleen erittäin kriittinen, mutta Kailan täydellisestä
tuomiosta on edetty jo varsin kauas. Heidegger on nyt filosofi, jonka
»tuloksilla» on jotakin arvoa, kunhan ne ilmaistaan toisin. Hinti-
kan käsitystä universaali-kieli–kalkyyli-jaottelun soveltamisesta liki
kaikkein nykyfilosofiaan (Heideggeriin yhtä lailla kuin esimerkiksi
Quineen) voidaan luonnollisesti kiistellä,⁴² muttei voitane kieltää sitä,
että Hintikka on omien analyyttisten käsitteittensä perspektiivistä
ainakin koettanut ymmärtää, mistä Heideggerin ajattelussa on kysy-
mys. Parhaimmillaan tällainen tulkintayritys, jossa Martin Kusch on
tehnyt tärkeän pohjatyön,⁴³ voisi johtaa filosofisten traditioiden väli-
seen vuoropuheluun paljon paremmin kuin esimerkiksi Kailan asenne.
En kuitenkaan ole havainnut Heidegger-tutkijoiden juuri kommen-
toineen Hintikan ehdotuksia – vaikka myönnänkin, että tietämykseni
tästä aiheesta on varsin rajallinen.

Lopuksi: perinteiden välisen dialogin mahdollisuudesta

Sen selvittäminen, miksi analyyttiset filosofit ovat reagoineet enim-
mäkseen jyrkän kriittisesti Heideggeriin, voi auttaa ymmärtämään sekä
Heideggeria että analyyttistä filosofiaa, samaan tapaan kuin esimer-
kiksi pragmatismien ja analyyttisen filosofian suhteiden tarkastelu voi

auttaa tulkitsemaan molempia perinteitä ja niiden »itseymmärrystä». Kriittinen asenne Heideggeriin kertoo ennen kaikkea jotakin siitä, kuinka voimakkaasti analyyttinen filosofia on sitoutunut loogis-matemaattisen eksaktiuden ja argumentatiivisuuden vaatimuksiin. Nämä vaatimukset itse ovat kuitenkin viimeaikaisessa (jälki)analyyttisessä filosofiassa hämärtyneet – tai ainakin niiden itsestäänselvänä pidetty asema filosofian ytimessä on käynyt ongelmalliseksi. Yksi »syyllinen» tähän kehitykseen on mitä ilmeisimmin ollut uuspragmatismien nousu, jonka johdosta myöhäisvaiheen analyyttiset filosofit (kuten Hilary Putnam ja Richard Rorty) ovat omaksuneet itsekriittisen asenteen omaa perinnettään kohtaan – antaen Heideggerille asiaankuuluvan arvonsa häntä kuitenkin kritiikittä seuraamatta.

Ehkäpä esimerkiksi pragmatististen Heidegger-tulkintojen ja toisaalta analyyttisen filosofian ja pragmatismien lähentymisen (»jälki-analyyttisessä» filosofiassa) valossa voidaan toivoa, että 1900-luvulle tyypilliset jyrkät vastakkainasettelut hiukan pehmenisivät. Ei Heideggerista toki analyyttistä filosofia saa tekemälläkään; toisaalta hänen ajattelussaan on kyllä – kenties juuri pragmatismien kautta luontevimmin avautuvia – teemoja, joihin myös analyyttiset filosofit ovat päätyneet ja joista Suomessakin jatkuvasti keskustellaan. Tällainen voisi olla vaikkapa merkitysten käytäntösidonnaisuus. Yksi viime vuosikymmeninä runsaasti huomiota saanut tulkintakysymys on (kuten Hintikankin tulkinnoista käy ilmi) Heideggerin suhde Wittgensteiniin – samoin kuin näiden molempien ajattelijoiden suhde pragmatismien perinteeseen.⁴⁴

Yksi analyyttisen filosofian kannalta tärkeä Heideggerin ajattelua sivuava tematiikka löytyy suurimman suomalaisen filosofin, G. H. von Wrightin, tuotannosta. Tämän alun pitäen loogista empirismää (tosin vain melko lyhyen aikaa) edustaneen filosofin elämäntyö sisälsi, kuten hyvin tiedetään, erityisesti myöhäisvaiheessa runsaasti kulttuurikriittistä pohdintaa, jossa voitaneen erottaa myös Heideggerin näkemyksiin vivahtavia sävyjä – olihan von Wright länsimaisen teollis-teknisen elämänmuodon pessimistinen kriitikko, tosin hyvin eri tavoin ja ainakin osin eri syistä kuin Heidegger, jonka teknologiakritiikkiä hänen tuskin voidaan sanoa sympatisoineen.⁴⁵ On myös

huomionarvoista, että von Wright – jonka yhdeksi tavaramerkiksi oli tullut »humanismi elämänasenteena»⁴⁶ – sanoutui sittemmin irti »humanismin» käsitteestä, tosin jälleen eri syistä kuin Heidegger.⁴⁷ Heideggerin ja von Wrightin ihmistä, humanismia, tekniikkaa ja luontoa koskevien ajatusten vertailu olisi mitä kiinnostavin tehtävä, joka varmasti voisi tuoda valaistusta filosofisten suuntausten kiemuraisiin suhteisiin.

Koska tällaiset vertailut olisivat mahdollisia ja vähintäänkin tervetulleita, vierastan paitsi eräiden analyyttisten filosofien täysin torjuvia Heidegger-reaktioita myös eräiden »mannermaisten» filosofien tai fenomenologien yhtä torjuvaa suhtautumista analyyttiseen filosofiaan. Esimerkiksi jälkimmäisestä sopinee Juha Himangan tapa erottaa toisistaan fenomenologia ja analyyttinen filosofia. Himanka puolustaa fenomenologisen reduktion mukaista »alusta alkamista» ajattelussa ja arvostelee analyyttistä filosofiaa muun muassa naiivin realistisesta oletuksesta, jonka mukaan ulkomaailman objektit, kuten aurinko, ovat olemassa ihmismielestä ja inhimillisistä kokemuksista riippumatta (ja ovat olleet olemassa jo ennen ihmistä).⁴⁸ Tällaiseen käsitykseen objektien itsenäisestä, riippumattomasta olemassaolosta ei Himangan mukaan sorru fenomenologi, joka on päässyt irti »luonnollisen asenteen» piiristä ja joka tarkastelee asioiden läsnäoloa siten kuin ne kokemuksessa alkuperäisinä ilmenevät. Analyyttinen filosofia näyttäytyy Himangan teoksessa perusteetta tieteeseen luottavana, realistisena (naiivina, »luonnollisena») asenteena, joka todellisessa ajattelussa on kyseenalaistettava. Himanka esittää muun muassa, että idealismin kumoaminen on tärkeä osa analyyttisen filosofian perinnettä,⁴⁹ ja näyttää näin itse sympatisoivan idealismia, vaikka toisaalta ehdottaakin, ettei pitäisi juuttua realismin ja idealismin »taisteluhautoihin» vaan pyrkiä (Husserlia seuraten) »koko hedelmättömän vastakkainasettelun taakse».⁵⁰ Himangalle »analyyttisen filosofian keskeiset lähtökohdat [kuten logiikka ja tiede] ovat juuri mannermaisen perinteen keskeisiä kyseenalaistuksia».⁵¹

Jostakin syystä Himanka kieltäytyy hyväksymästä, että auringon olemassaolon kaltaisin esimerkein höystetyt realismi–idealismi-vastakkainasettelun esiin nostavat ongelmat ovat keskeinen osa myös

(etenkin viimeaikaista) analyyttisen filosofian perinnettä. Juuri tämäntapaisia ongelmia on pohdittu esimerkiksi Putnamin ja Rortyn herättämässä keskustelussa toistuvasti. On totta, että monien analyyttisten filosofien – Suomessa näkyvimmin Ilkka Niiniluodon – mukaan tieteellinen realismi on parhaiten perusteltu filosofinen positio. Niiniluodon kaltaiset realistit ovat arvostelleet esimerkiksi Putnamin uuspragmatistista realismin muunnelmää, joka on vaarassa johtaa relativismiin tai idealismiin, samoin kuin tieteenfilosofian ja -sosilogian konstruktivistisia suuntauksia, joissa niin ikään luovutaan uskosta tieteen tutkiman todellisuuden riippumattomuuteen. Koska realistit ovat analyyttisen filosofian sisälläkin kokeneet tällaisen kritiikin tarpeelliseksi, ei voida sanoa, että idealismi (tai – väljemmin – realismista luopuminen) olisi fenomenologian yksinoikeus. Myös edellä mainittu pragmatismi (ja vastaavasti uuspragmatistisesti tulkittu jälkianalyttinen filosofia) voi pitää idealismia vakavasti otettavana filosofisena vaihtoehtona. Pragmatismien perinteessä puolustettu käsitys empiirisestä todellisuudesta jonkinlaisena inhimillisenä, käytäntöjen kautta muotoutuvana konstruktiona, jolla ei ole »sinänsä» omaa rakennetta vaan jonka me maailmassa toimivat ja kieltä käyttävät ihmiset rakenteistamme mutta jonka objektiivisuuteen ja pysyvyyteen toisaalta käytäntöjemme kautta jatkuvasti sitoudumme, on aivan yhtä »transsendentaalinen» kuin Kantin tai fenomenologioiden idealismi. Vastaavasti aivan yhtä lailla kuin fenomenologit myös monet pragmatistit (kuten myös, hieman eri tavoin, Wittgenstein ja hänen seuraajansa) ovat koettaneet välttää perinteen realismin ja idealismin »hedelmätöntä vastakkainasettelua» ja rakentaa näistä synteesiä.⁵²

On siis (*pace* Himanka) hätiköityä julistaa fenomenologia syvällisen filosofian tai aidon ajattelun puolustajaksi naiivin realistista analyyttistä filosofiaa vastaan.⁵³ Tällaiset julistukset muistuttavat Kailan ja muiden loogisten empiristien Heideggerille jakamia tuomioita. Tässä suhteessa avarakatseisemmaksi mannermaisen ja analyyttisen filosofian suhteen tarkastelijaksi osoittautuu hieman yllättäen Esa Saarinen.⁵⁴ Hän on verrannut toisiinsa fenomenologis-eksistentiaalisen perinteen (etenkin Sartren) ja analyyttisen perinteen (muun

muassa kiisteltyä »maailmojen tekemisen» teoriaa puolustaneen Nelson Goodmanin) tapoja kritisoida tavanomaista filosofista realismia ja päätyä subjektivistisiin ja/tai relativistisiin käsityksiin todellisuuden riippuvuudesta inhimillisistä projekteista ja tarkoituksista.⁵⁵ Saarinen on – tai pikemminkin *oli*, ennen kuin tyystin jätti filosofisen tutkimuksen – Himankaa valmiimpi perinteiden väliseen sillanrakennukseen.⁵⁶

Kaiken kaikkiaan onkin valitettavaa, että eräiden (joskin harvojen) nykyfenomenologien (tai »mannermaisen filosofian» asiaa ohjelmallisesti ajavien intellektuellien) asenne analyyttiseen filosofiaan on yhtä yksioikoisen torjuva kuin esimerkiksi eräiden klassisten suomalaisten analyyttisten filosofien asenne Heideggeriin. Toisiinsa väistämättä kietoutuvien, yhteisiä historiallisia lähtökohtia kehittelevien ja yhteisiä ongelmia pohtivien filosofisten perinteiden välisen dialogin rakentelussa voisi – puolin ja toisin – olla suvaitsevaisempi ja ymmärtäväisempi. On liian helppoa asettaa vastapuoli kritiikin maalitauluksi omien, jo ennakolta omaksuttujen näkemysten ehdoin ja arvioida keskustelun mahdollisuuksia nimenomaan näiden näkemysten lähtökoh-
taoletusten valossa. »Toiseuden» kunnioittaminen on haasteellista. Erilaisten filosofisten lähestymistapojen välisten keskusteluyhteyksien rakentamiseen ja ylläpitämiseen liittyy monenmoisia vaikeuksia ja julkilausumattomia taustaoletuksia – sellaisista ei varmasti koskaan päästä kokonaan eroon. Niitä pitäisi kuitenkin käydä yhdessä purkamaan ja kriittisesti tutkailemaan hätäisten, epäargumentatiivisten sohausujen sijasta.⁵⁷

Viitteet

1. Ks. Haaparanta 2003.
2. Vrt. kuitenkin suomalaisessa keskustelussa sellaisten analyyttisen filosofian laitamilla työskentelevien tutkijoiden kuin Pauli Pylkön (1998) ja Tere Vadénin tuotantoa. Vadén on muun muassa suomentanut George Steinerin (1992) paljon luetun Heidegger-oppikirjan sekä tähän liitetyn Heideggerin kuuluisan *Der Spiegel* -haastattelun (1976). Haastattelu ilmestyi ensimmäisen kerran suomeksi *niin & näin* -lehdessä, joka muutenkin on Suomessa kunnostautunut niin Heideggerin kuin muidenkin »mannermaisten» ajattelijoiden esittelyfoorumina. Lisäksi maininnan tässä yhteydessä ansaitsee analyyttisenä esteetikkona uransa aloittanut Arto Haapala, joka on toimittanut Heidegger-kommentaarivalikoiden *Heidegger: Ristiriitojen filosofi* (Haapala 1997), teoksen, jonka myötä myös analyyttisessä filosofiassa tuttujen nimien (etenkin Richard Rortyn, Hubert L. Dreyfusin ja Charles Taylorin) käsitykset Heideggerista on saatettu suomalaisen lukijakunnan ulottuville. Riku Jutin (melko analyyttisesti painottuvassa) metafysiikan oppikirjassa (2001, 44–51) Heideggerin *Olemisen ja ajan* käsitystä fundamentaaliontologiasta esitellään yhtenä merkittävänä näkemyksenä metafysiikan luonteesta – muun muassa Aristoteleen ja Carnapin ohella – joskin myös kritiikkiä esittäen: Juti pohtii, voidaanko *Daseinin* käytännöllistä, konkreettista maailmassaoloa oikeastaan teoreettisesti tarkastella (mt., 50).
3. Vrt. Pihlström 2001a, 2001b, 2002b, 2003b.
4. Erottelun ongelmista ks. myös esim. Heinämaa 2002. On myös muistettava, että monet analyyttisen perinteen tuntijat näkevät perinteen(sä) hajanaisena ja identiteetiltään epäselvänä – ellei sitten rajoiteta termiä »analyyttinen filosofia» spesifiseen historialliseen käyttöön, jolloin ei oikeastaan voida puhua nykyfilosoifeista analyyttisinä filosofeina (vrt. Raatikainen 2001).
5. Ks. lähemmin esim. Haaparanta & Niiniluoto (toim.) 2003.
6. Steniuksen jälkeenjääneitä papereita, joita säilytetään Helsingin yliopiston kirjastossa, on luetteloitu Helsingin yliopiston Filosofian laitoksella (ks. Sauli & Kalima (toim.) 2003). Niidenkin anti Steniuksen Heidegger-luennan tutkijalle on niukka, mutta niistä voidaan kuitenkin päätellä, että Stenius luki *Olemista ja aikaa* vuodenvaihteen 1971–72 tienoilla. Hänen papereittensa joukosta löytyy muistiinpanoja otsikolla »Till Heideggers Sein und Zeit» (X.2 Heidegger, 9007–

- 82; ks. Sauli & Kalima (toim.) 2003, 108, 290). Mahdollisesti yhtenä vaikuttimena tähän perehtymiseen oli myöhemmän akatemiaprofessorin Simo Knuutilan tuolloin Hans-Georg Gadamerista laatima pro gradu -tutkielma (vrt. mt., 108, 274; X.1 I–L 20, 8927). (Saulin ja Kaliman luettelossa on mainittu ensin Steniuksen kansion signum ja sitten Steniuksen omaan numerointiin perustuvat sivunumerot.) Tätä suppeaa esitystä varten en ole ryhtynyt käymään läpi Steniuksen arkistoa. Laajempi suomalaisen Heidegger-reseption tutkimus ei kuitenkaan voisi sitä sivuuttaa – kuten ei myöskään sittemmin antiikin ja keskiajan tutkimukseen suuntautuneen Knuutilan varhaista kiinnostusta hermeneutiikkaan.
7. Sama koskee esimerkiksi Yrjö Reenpäättä, joka ei varsinaisesti ollut filosofi vaan fysiologi (vaikka julkaisikin selvästi filosofisia teoksia muun muassa fenomenologiasta) ja joka ajautui nimenomaan Heidegger-sympatioidensa vuoksi erimielisyyksiin Kailan kanssa.
 8. Ks. Carnap 1932; vrt. esim. Niiniluoto 1980, 55. Carnapin ja Heideggerin suhdetta sekä analyyttisen ja mannermaisen filosofian välisen keskustelun vaikeutumisen historiallisia taustatekijöitä käsittelee seikkaperäisesti Friedman 2000; vrt. myös Haaparanta 2006.
 9. Kaila 1939, 219–220.
 10. Vaikka Heidegger tunnetusti vastusti Jean-Paul Sartren omasta ajattelustaan käyttämää nimikettä »eksistentiaalisuus», hänet luettiin yleisesti – varsinkin hänen kriitikoidensa keskuudessa – samaan eksistentiaalistiseen suuntaukseen.
 11. von Wright 1982, 19–20.
 12. von Wright 1982, 17.
 13. von Wright 1982, 17. Akateemikko von Wrightin Helsingin yliopistolle lahjoittamasta yksityiskirjastosta löytyy Heideggerin teoksista vain *Oleminen ja aika* (kokoelmanumero H von Wright A 378), jota on luettu mutta jossa ei ole marginaalimerkintöjä, sekä kommentaareista Hubert L. Dreyfusin Heideggeria analyyttisille filosofiille esittelevä teos *Being-in-the-World* (1991, H von Wright A 379). (Risto Vilkon tiedonanto.)
 14. Ks. Ketonen 1961, luku 10.
 15. Ketonen 1961, 168.
 16. Ketonen 1961, 169.
 17. Ketonen 1961, 173.
 18. Ketonen 1961, 180–181.
 19. Ks. Saarinen 1983.

20. Tuomela 2002, 63–64.
21. Niiniluoto 1990, 67; ks. myös Niiniluoto 1999, 209.
22. Niiniluoto 1983, 170.
23. Vrt. GA 16, 517–529.
24. Niiniluoto 1994, 60; ks. myös Niiniluoto 1999, 287. Niiniluoto (1994, 292) ei myöskään unohda mainita Heideggerin kansallissocialismia, joka luonnollisesti onkin Heideggerin ajattelun vastenmielisin juonne (vrt. kuitenkin Pylkkö 1998; ks. myös useita kirjoituksia kokoelmassa Haapala 1997).
25. Niiniluoto 1999, 209. Heideggerin toruuskäsitystä koskevaan tarkasteluun palaan pian Jaakko Hintikan Heidegger-luennan yhteydessä.
26. Niiniluoto 2003, 36.
27. Niiniluoto 2003, 283.
28. Niiniluoto 1984, 276–277.
29. Ks. Hintikka 1997, luku 1. Sama artikkeli on sisällytetty teokseen Haaparanta & Niiniluoto (toim.) 2003, joten sen on ilmeisesti katsottu edustavan suomalaista analyttistä filosofiaa laajemminkin. Viitataan tekstissä artikkelin suomennettuun versioon teoksessa Hintikka 2001.
30. Tämän perusteellisemmin en Hintikan kahtiajakoon nyt puutu (ks. tarkemmin Hintikka 1997, 2001; Kusch & Hintikka 1988; Kusch 1988, 1989). Olen aiemmin käsitellyt sitä muun muassa hänen Wittgenstein-tulkintansa näkökulmasta teoksen Pihlström 2002a luvussa 9; vrt. myös Pihlström 2003a, luku 1. Toimikoon Hintikan Heidegger-luenta yhtenä esimerkkinä tämän erottelun lupauksista ja vaikeuksista.
31. Hintikka 1997, xiii–xv; 2001, 245, 251 ff.
32. Vrt. tässä esim. edellä esitettyä Kaila-sitaattia.
33. Hintikka 2001, 251–252.
34. Hintikka 2001, 252.
35. Hintikka 2001, 253–254. Näillä kohdin Hintikka vetoaa Martin Kuschin tulkintaan Heideggerista (ks. Kusch 1989, erityisesti 189–190; vrt. Kusch 1988, 254 ff.). Kusch on Hintikkaa paljon perusteellisempi Heidegger-komentaattori, mutten lähemmin tarkastele hänen tulkintojaan tässä, koska en laske häntä »suomalaiseksi analyttiseksi filosofiksi» (hänen tärkeistä Suomi-yhteyksistään huolimatta). Samaa aihepiiriä käsitellään myös Kuschin ja Hintikan yhteisessä teoksessa *Kieli ja maailma* (1988) – sekä Kuschin osuudessa (62 ff.) että Hintikan osuudessa (138–139), jossa Hintikka toteaa joutuvansa – »vastahakoisesti –

tähdentämään tiettyjä yhtäläisyyksiä pikemminkin Wittgensteinin ja Heideggerin kuin Wittgensteinin ja Husserlin välillä» (mt., 139). Samassa yhteydessä Hintikka lainaa Wittgensteinin huomautusta: »Voin ilman muuta kuvitella, mitä Heidegger tarkoittaa olemisella ja huolella. Ihminen saattaa tuntea pakottavaa halua syöksyä päin kielen rajoja. Ajattele esimerkiksi hämmästyystä siitä, että ylipäänsä on olemassa mitään. Tätä hämmästyystä ei pystytä ilmaisemaan kysymyksen muodossa, eikä siihen ole myöskään mitään vastausta. Kaiken, mitä saattaisimme sanoa, on a priori oltava pelkkää pötyä. Siitä huolimatta me syöksymme päin kielen rajoja.» (Lainaus mt., 138.)

36. Hintikka 2001, 253; ks. myös Hintikka 1997, xv.
37. Hintikka 2001, 254.
38. Hintikka 2001, 255; vrt. 247–248.
39. Hintikka 2001, 255.
40. Hintikka 2001, 256 ff.
41. Hintikka 2001, 254. Hintikka lisää, että Ernst Cassirerin symbolisten muotojen filosofia tai Carnapin maailman »loogisen rakentamisen» ohjelma voidaan nähdä paitsi *Olemisen ja ajan* aikalaisina myös sen ei-universalistisina »vaihtoehtoina» (mt., 254–255). Vrt. myös Friedman 2000.
42. Vrt. esim. aiemmin esittämäni Hintikka-kritiikkiä (Pihlström 2001c, 2002a), johon nyt en puutu.
43. Ks. Kusch 1988, 1989.
44. Analyttisen ja mannermaisen filosofian samankaltaisuuksista Heidegger–Wittgenstein-vertailun valossa ks. esim. teoksen Niiniluoto & Saarinen (toim.) 2002 johdantoartikkelia »Filosofia muutoksen tilassa» (erityisesti 19–21): »Jotakin olennaisesti samaa sisältyy [...] näiden kahden ajattelijan läpimurtoideoihin: ihmisyyden praxis-ulottuvuus, toiminnallinen ajatusmalli filosofian perusteissa. Samanlaisia painotuksia »käytännön ensisijaisuudesta» löytyy myös kantilaisuudesta, marxismista ja pragmatismista. Miten kaukana siis lopultakaan ovat toisistaan nämä kahden erilaisen tradition johtohahmot? Eivät ainakaan niin etäällä kuin molempien suuntausten myöhempi historia kliseenä on väittänyt.» (Mt., 21; ks. myös Heinämaa 2002.) Heideggerin »pragmatismista» ks. Okrent 1989, 2003; vrt. myös Niiniluoto 1990, 52; 2002, 144; 2003, 36–37. Tähän kiisteltiin tulkintaan en tässä puutu, vaikka pidänkin sitä mielenkiintoisena – ja tavallaan ilmeisenä, ottaen huomioon »maailmassaolemisen» ja »käsilläolevuuden» (*Zuhandenheit*) keskeisen aseman (varhaisen) Heideggerin ajattelussa.

45. Ks. esim. von Wright 1987, 1992, 1996. Heideggerin teknologiakritiikistä ja tekniikan filosofiasta ks. myös Niiniluoto 1984, luku 16.
46. von Wright 1981.
47. Ks. esim. von Wright 2002; vrt. WM, 313–364.
48. Himanka 2002.
49. Himanka 2002, 76.
50. Himanka 2002, 133.
51. Himanka 2002, 20.
52. Ks. esim. Pihlström 2003a.
53. On myös epätarkkaa väittää analyyttisen filosofian olevan sidottu ontologian ja epistemologian väliseen selvään eroon (Himanka 2002, 20), koska monet analyyttiset filosofit kiistävät tämän erottelun mielekkyyden ja/tai korostavat ontologisten ja episteemisten tarkastelujen yhteenkietoutumista (vrt. jälleen esim. Pihlström 2002a).
54. Lienee itsestäänselvää, etten missään muussa mielessä sympatisoi Saarisen filosofista ajattelua tai toimintaa (vrt. Pihlström 2001a, 2001b, 2003b). Himangan tutkimukset Husserlistä ovat tietenkin huomattavasti Saarisen eksistentialismiesittelyä skolaarisempia ja ammattimaisempia.
55. Ks. Saarinen 1983, 2002.
56. Kuten edellä nähtiin, samantapaisia vertailua Heideggerin (ja yleisemmin fenomenologian) sekä pragmatismien, marxilaisen »praktisen materialismin» ja analyyttisessä filosofiassa esiintyneen relativismin välillä on tehnyt Niiniluoto (esim. 1990, 1994, 1999, 2002), joskin hänen huomionsa Heideggerista jäävät viitteenomaisiksi.
57. Artikkelin ilmestyi alun perin (hieman laajemmassa muodossa) *Tieteessä tapahtuu* -lehdessä 2/2004 (otsikolla »Heidegger ja suomalainen analyyttinen filosofia»). Kiitos kaikille kirjoituksen taustalla olevaa esitelmääni tutkijakollokviossa Heidegger Suomessa (Helsingin yliopisto, 16.–17.1.2004) kommentoineille – sekä erityiskiitokset dosentti Risto Vilkolle avusta akateemikko von Wrightin jälkeenjääneen materiaalin parissa ja FM Virpi Lehtiselle perusteellisista huomautuksista kirjoituksen aiempaan versioon.

Lähteet

- AYER, A. J. (toim.) (1959), *Logical Positivism*. Free Press, New York.
- BROGAARD, BERIT & SMITH, BARRY (toim.) (2001), *Rationality and Irrationality: Proceedings of the 23rd International Wittgenstein Symposium*. öbv&hpt, Vienna.
- CARNAP, RUDOLF (1959), *The Elimination of Metaphysics through Logical Analysis of Language* [1932]. Teoksessa Ayer (toim.) 1959.
- FRIEDMAN, MICHAEL (2000), *A Parting of the Ways*. Open Court, Chicago & La Salle.
- HAAPALA, ARTO (toim.) (1997), *Heidegger: Ristiriitojen filosofi*. Gaudeamus, Helsinki.
- HAAPARANTA, LEILA (2003), Finnish Studies in Phenomenology and Phenomenological Studies in Finland: Interfaces between Analytic Philosophy and Phenomenology. Teoksessa Haaparanta & Niiniluoto (toim.) 2003, 491–509.
- HAAPARANTA, LEILA (2006), Carnapin ja Heideggerin kiista. Tässä kokoelmassa.
- HAAPARANTA, LEILA & NIINILUOTO, ILKKA (toim.) (2003), *Analytic Philosophy in Finland*. (Poznan Studies in the Philosophy of the Sciences and the Humanities, 80.) Rodopi, Amsterdam & New York.
- HEINÄMAA, SARA (2002), Loogisista tutkimuksista ruumiinfenomenologiaan. Teoksessa Niiniluoto & Saarinen (toim.) 2002, 261–301.
- HIMANKA, JUHA (2002), *Se ei sittenkään pyöri: Johdatus mannermaiseen filosofiaan*. Tammi, Helsinki.
- HINTIKKA, JAAKKO (1997), *Lingua Universalis vs. Calculus Ratiocinator: An Ultimate Presupposition of Twentieth-Century Philosophy*. Kluwer, Dordrecht.
- HINTIKKA, JAAKKO (2001), *Filosofian köyhyys ja rikkaus: Nykyfilosofian kartoitusta*. Toim. Janne Hiipakka & Risto Vilkkö. Art House, Helsinki.
- JUTI, RIKU (2001), *Johdatus metafysiikkaan*. Gaudeamus, Helsinki.
- KAILA, EINO (1939), *Inhimillinen tieto: Mitä se on ja mitä se ei ole*. Otava, Helsinki.
- KETONEN, OIVA (1981), *Eurooppalaisen ihmisen maailmankatsomus* [1961]. 3. painos. WSOY, Porvoo.
- KUSCH, MARTIN (1988), Husserl and Heidegger on Meaning. *Synthese* 77, 99–127.
- KUSCH, MARTIN (1989), *Language as Calculus vs. Language as the Universal Medium: A Study of Husserl, Heidegger, and Gadamer*. Kluwer, Dordrecht.
- KUSCH, MARTIN & HINTIKKA, JAAKKO (1988), *Kieli ja maailma*. Pohjoinen, Oulu.

- MALPAS, JEFF (toim.) (2003), *From Kant to Davidson: Philosophy and the Idea of the Transcendental*. Routledge, London & New York.
- NIINILUOTO, ILKKA (1980), *Johdatus tieteenfilosofiaan: Käsitteen- ja teorianmuodostus*. Otava, Helsinki.
- NIINILUOTO, ILKKA (1983), *Tieteellinen päättely ja selittäminen*. Otava, Helsinki.
- NIINILUOTO, ILKKA (1984), *Tiede, filosofia ja maailmankatsomus*. Otava, Helsinki.
- NIINILUOTO, ILKKA (1990), *Maailma, minä ja kulttuuri: Emergentin materialismin näkökulma*. Otava, Helsinki.
- NIINILUOTO, ILKKA (1994), *Järki, arvot ja välineet*. Otava, Helsinki.
- NIINILUOTO, ILKKA (1999), *Critical Scientific Realism*. Oxford University Press, Oxford & New York.
- NIINILUOTO, ILKKA (2002), Pragmatismi. Teoksessa Niiniluoto & Saarinen (toim.) 2002, 111–164.
- NIINILUOTO, ILKKA (2003), *Totuuden rakastaminen: Filosofisia esseitä*. Otava, Helsinki.
- NIINILUOTO, ILKKA & SAARINEN, ESA (toim.) (2002), *Nykyajan filosofia*. WSOY, Helsinki.
- OKRENT, MARK (1989), *Heidegger's Pragmatism*. Cornell University Press, Ithaca, NY & London.
- OKRENT, MARK (2003), Heidegger in America or How Transcendental Philosophy Becomes Pragmatic. Teoksessa Malpas (toim.) 2003, 122–138.
- PIHLSTRÖM, SAMI (2001a), *Filosofin käytännöt: Pragmatismin perinteen vaikutus suomalaisessa filosofiassa 1900-luvulla*. UNIPress, Kuopio & Joensuu.
- PIHLSTRÖM, SAMI (2001b), Philosophy in Finland: Analytic and Post-Analytic. Teoksessa Brogaard & Smith (toim.) 2001, 273–283.
- PIHLSTRÖM, SAMI (2001c), Loogikko todellisuuden kimpussa (arvostelu teoksesta Hintikka 2001). *Tieteessä tapahtuu* 5/2001.
- PIHLSTRÖM, SAMI (2002a), *Kokemuksen käytännölliset ehdot: Kantilaisen filosofian uudelleenarviointia*. Yliopistopaino, Helsinki.
- PIHLSTRÖM, SAMI (2002b), Oiva Ketosen pragmatismi- ja naturalismivaikutteista. *Ajatus* 59, 27–44.
- PIHLSTRÖM, SAMI (2003a), *Naturalizing the Transcendental: A Pragmatic View*. Prometheus/Humanity Books, Amherst, NY.
- PIHLSTRÖM, SAMI (2003b), Pragmatic Influences in Finnish Philosophy: From Pre-Analytic to Post-Analytic Thought. Teoksessa Haaparanta & Niiniluoto (toim.) 2003, 511–535.

- PYLKKÖ, PAULI (1998), *The Aconceptual Mind*. John Benjamins, Amsterdam.
- RAATIKAINEN, PANU (2001), Mitä oli analyyttinen filosofia? *Ajatus* 58, 189–218.
- SAARINEN, ESA (1983), *Sartre – pelon, inhon ja valinnan filosofia*. Soundi-kirja, Tampere.
- SAARINEN, ESA (2002), Fenomenologia ja eksistentialismi. Teoksessa Niiniluoto & Saarinen (toim.) 2002, 215–260.
- SAULI, JOOSE & KALIMA, MATIAS (toim.) (2003), *A New Catalogue of Erik Stenius' Manuscripts*. Department of Philosophy, University of Helsinki, Helsinki.
- STEINER, GEORGE (1997), *Heidegger [1972/1992]*. Suom. Tere Vadén. Gaudeamus, Helsinki.
- TUOMELA, RAIMO (2002), *The Philosophy of Social Practices: A Collective Acceptance View*. Cambridge University Press, Cambridge.
- VON WRIGHT, GEORG HENRIK (1981), *Humanismi elämänasenteena*. Suom. Kai Kaila, Otava, Helsinki.
- VON WRIGHT, GEORG HENRIK (1982), *Logiikka, filosofia ja kieli: Ajattelihoita ja ajatus-suuntia nykyajan filosofiassa [1957]*. Suomentaneet Jaakko Hintikka ja Tauno Nyberg. 2. suom. painos. Otava, Helsinki.
- VON WRIGHT, GEORG HENRIK (1987), *Tiede ja ihmisjärki*. Suomentanut Anto Leikola. Otava, Helsinki.
- VON WRIGHT, GEORG HENRIK (1992), *Minervan pöllö*. Suomentanut Heikki Nyman ym. Otava, Helsinki.
- VON WRIGHT, GEORG HENRIK (1996), *Ihminen kulttuurin murroksessa*. Otava, Helsinki.
- VON WRIGHT, GEORG HENRIK (2002), *Elämäni niin kuin sen muistan*. Suomentanut Iiro Kuuranne. Otava, Helsinki.

Markku Koivusalo

AJATTELUN OPPIMINEN

Oppia ajattelemaan: meidän kouluissamme ei ole enää siitä mitään käsitystä... että ajattelu pitää oppia samoin kuin tanssiminenkin pitää oppia, eräänä tanssimisen lajina. (Nietzsche)

Saavutamme sen mitä ajatteluksi kutsutaan / mikä kutsuu ajattelussa [*was Denken heißt*] itse ajattelemalla. Jotta yritys voisi onnistua, täytyy meidän olla valmiita ajattelun oppimiseen.¹ (Heidegger)

Mikä on minulle tärkeää Heideggerin ajattelussa? Lyhyt vastaus olisi »ajattelu», mutta ajattelussa ei ole lyhyitä vastauksia vaan ainoastaan kysymyksiä, joista tärkein koskee ajattelua itseään. Ja koska »pako ajattelemisesta on perustana ajattelemattomuudelle»², voi ajattelun avoimuuden (*Lichtung*) avautumisen polkua lähteä etsimään vain astumalla ja eksymällä ajattelijoiden ryteikköön (*Dickung*).³

Heideggerin mukaan ajatteluksi kutsutussa ajattelua kutsuu arveluttava, vaarallinen ja huolta herättävä. »Kyseenalainen» [*das Bedenkliche*] [...] on se mikä antaa ajateltavaa [*zu denken gibt*].»⁴ Kysymyksen arvoista on kodikkaassa (*heimlich*) oleva kumma (*unheimlich*), tuntematon (*ungeheuer*) tutussa (*geheuer*), se mikä on läsnäolevassa läsnä kätkeytyneenä. Mutta mitä kätkeytyy »Messkirchin pienen taikurin»⁵ taikuuteen, joka magneettisesti veti nuoria opiskelijoita

Marburgiin oppimaan ajattelua? »Oli tuskin nimeä enempää, mutta tuo nimi matkasi kaikkialle Saksassa kuin huhu salatusta kuninkaasta.»⁶ H:n ajattelussa on tietenkin paljon kyseenalaista, ja valtioppineena minun pitäisi sanoa jotakin tämän ajattelun kammottavasta (*unheimlich*) kodikkuudesta natsien kansankodissa, jossa, kuten Arendt huomauttaa, kumma (*unheimlich*) ajattelu muuttui groteskiksi natsismin kätkeytyyn totuuteen uskomiseksi.⁷ En nyt kuitenkaan kysy, mitä tässä H:n ajattelun tärkeässä piirteessä olisi kyseenalaistettava, vaan luovun »ammattivelvollisuuksista» ja kysyn mikä hänen ajattelussaan oli tärkeintä ajattelua kutsuvana, tärkeintä itse ajattelulle – jossa, kuten H itse muistutti, ei ole ammattilaisia.

H:lle ajattelua kutsuu kyseenalainen, ja »*kaikkein kyseenalaisinta meidän kyseenalaisena aikanamme on se, ettemme vielä ajattelex*»⁸. Kysymisen arvoisinta onkin H:n yritys ajatella, ajattelu itse, jossa ajattelun olemus (*Wesen*) on itse ajattelun kokemus (*Erfahrung*) matkana ajatteluun. Tämän matkan opettaminen on suurten ajattelijoiden tehtävä, ja vaikka Arendt piti opettajaansa »salaisena kuninkaana», ei ajattelussa ole kuninkaita siitä syystä, ettei itse ajattelu ole. Onkin yliviivattavana sekä ajatteltu että Heidegger olevana, jotta voidaan kysyä H:n ajattelun olemista ja olemusta. Ja koska »huonon korvauksen saa opettaja siltä, joka jää aina vain oppilaaksi»⁹, on muistettava, että opettajansa pettävät äpärälapset lunastavat paremmin opettajansa yrityksen ajatella kuin pyhän perinnön toistelijoina esittäytyvät Herr-Heideggermannit. Jälkimmäisissä kun on harvoin ajattelun raikasta ilmaa, heistä lähtee pikemminkin se sama mädän lemu, jonka Nietzschen tarkka nenä haistoi »wagneriaaneissa». Tosin »heideggeriaanit» ovat kyllä pettäneet opettajansa, sillä heidän totuutensa ei ole kätkeytymisen ja paljastumisen leikki vaan H:n vastustama skolastiikan totuuskäsitys *veritas est adaequatio rei* (H:n teksti) *et intellectus* (H:n lukijat). En tarkoita, ettei meidän pitäisi lukea H:ta tarkkaan – päinvastoin, meidän olisi luettava tarkkaan ja ajatuksella hänen sanansa:

Mutta vaikka olisimme omistaneet useita vuosia suurten ajattelijoiden tutkielmien ja kirjoitusten perinpohjaiselle opiskelulle, ei tämä vielä takaa että me itse ajattelemme tai että olemme edes valmiita ajattelun oppimiseen.

Päinvastoin – filosofinen askarointi [*Beschäftigung*] enemmän kuin mikään muu voi antaa meille järkevän vaikutelman siitä, että ajattelemme, kun ker-
ran alituisesti »filosofoimme».¹⁰

Meidän on askarreltava ahkerasti filosofien kanssa, mutta sekoittamatta tätä ajatteluun. On myös varottava suurille ajattelijoille tyyppillistä metamorfoosia Nietzsche kuvapatsaiksi, jotka kaatuvat päällemme ja muuttavat filosofisen ihmetyksen ja ajattelevan kysymisen mykistäväksi idolisoinniksi.¹¹ Ihmiset ymmälle (*aporia*) saava omituinen (*atopos*) antiikin mies väitti filosofian alkavan ihmettelystä ja etenevän kysymysten kautta.¹² Aristoteles huomautti meidän ihmettelevän käsillä (*prokheira*) mutta poissa paikoiltaan (*atopa*) olevia asioita.¹³ H:n mukaan ihmettelystä me aivan kuin astumme taaksepäin siitä *mitä* on – tosiasiaa siitä että se on niin kuin on eikä toisin. Vaarana on erottaa ihmettely kysymisestä ja tulkita kreikan *thau-mazein* latinan käännöksellä *admirare*, tai sitten homeerisen yleisön mykistyneenä sankarien palvontana: »Tuot’ ihaellen [*thaumazomen*] katseltiin.»¹⁴ Silloin filosofi asettuu eteemme mykistävänä representaationa ja filosofinen kysyminen rappeutuu tämän representaation tulkinnaksi.

Ajattelun tie

Mutta jos ajattelu ei ole annetun representaation tulkintaa, mitä se on? Mikä oli H:n ajattelun aihe jos »jokainen ajattelija ajattelee vain yhden ainoan ajatuksen»¹⁵? Usein H:n aiheena pidetään olemisen kysymystä (*Seinsfrage*), jossa klassisen metafysiikan kysymys olemisesta yleensä (*Seiendheit*) on korvattu kysymyksellä olemisen avoimuudesta (*Dasein*, *Ereignis*). Mutta missä avoimuus ilmenee ellei itse kysymisessä? Kysyminen on ajattelun tie (*Denkweg*), avoimuuden metodi. »Kysyminen rakentaa tien. Siksi on soveliaista ennen kaikkea huomata tie eikä tarrautua yksittäisiin lauseisiin ja aiheisiin. Tämä tie on ajattelemisen tie.»¹⁶ Eikä kyse ole valtatiestä totuuteen vaan kielessä kulkevan, paljastuvan ja kätkeytyvän, totuuden leikin kiertopolusta: »Kaikki

ajatuksen tiet kulkevat kielessä, enemmän tai vähemmän havaittavasti, tavalla, joka ei vastaa tottumuksiamme.»¹⁷

H:n ajattelun minulle tärkein piirre on siis metodologinen ajattelun opettaminen. Mutta onko ajattelulla tai filosofialla metodia? Ei, jos metodilla tarkoitetaan ulkoista oppisääntöä. Kantin mukaan »on mahdotonta oppia filosofiaa; sillä missä se on, kuka sen omistaa, ja millä sen voi tunnistaa? Voimme vain oppia filosofoimaan [...]»¹⁸ Hegelin mukaan:

Metodi ei ole mitään muuta kuin kokonaisuuden rakenne puhtaassa olemuksessaan esitettyä. [...] meidän tulisi olla tietoisia siitä, että filosofista metodia koskevien mielteiden systeemi kuuluu vanhentuneeseen sivistykseen [...]. Metodi on materiaalilleen ulkoista tiedostamista. [...] [ja kuitenkin sitä] ei pitäisi korvata aavistelun, innoituksen tai profetoinnin epämetodin miellivallalla, sillä nämä eivät halveksi vain tieteellistä tärkeilyä vaan tieteellisyyttä ylipäärtään.¹⁹

Hegel uskoi tieteelliseen filosofiaan kun taas Nietzsche, joka asetti ajattelun rytmia korostavan tyylin kysymyksen metodin tilalle, muistutti: »1800-lukuumme ei määritä *tieteen* voitto, vaan tieteellisen *metodin* voitto tieteestä»²⁰. H lainasi tätä huomautusta jatkuvasti ja hylkäsi myöhemmin koko »metodin» käsitteen.

Tieteet tuntevat tiensä tietoon metodin nimellä. Varsinkaan uuden ajan tieteellisessä ajattelussa ei metodi ole vain tieteitä palveleva väline, vaan itse metodi on ottanut tieteet omaan palvelukseensa. [...] Tiedon väkivalta liittyy kokonaan metodiin. Teema kuuluu metodiin. Mutta ajattelussa tilanne on toinen kuin tieteellisessä esittämisessä. Ajattelussa ei ole metodia eikä teemaa, vaan ainoastaan seutu [*Gegend*] [...]. Nykyiselle representoivalle ajattelulle [*Vorstellen*], jonka muodot ovat teknis-tieteellisen laskennan sorvaamia, tiedon objekti kuuluu metodiin. Metodi taas seuraa sitä, mikä itse asiassa on tien äärimmäinen muuntuma ja turmeltuma. Mietiskelevälle ajattelulle [*sinnendes Denken*] tie sitä vastoin kuuluu siihen, mitä olemme kutsuneet seuduksi.²¹

Myöhemmän H:n mukaan ajattelussa ja tämän sisaressa, runoilevassa sanassa, on vain seudun avaama tie kokemuksena kielestä, jossa kieli tuodaan kieleen. Kyse on ajattelun sanomisen tavasta, jossa päämääränä on kokemus itse ajattelusta. Tässä ei voi olla ulkoista metakieltä, ei *meta hodosta*. »Metakieli ja Sputnik, metalingvistiikka ja rakettitiede ovat samaa.»²² Koska metodista on tullut ajattelua estävää, se on korvattava puhumalla poluista, joilla ajattelun asia ei ole erotettavissa ajattelun kulusta vaan näiden intiimi yhteys avaa ajattelun seudun [*Gegend*] mahdollisuudet.

Mutta miksi H:n tiet kulkevat aina metsissä ja pelloilla (*Holzweg, Feldweg* jne.)? H väitti jo varhain, että »*filosofia tapahtuu kulloinkin perustavassa vireessä* [*Grundstimmung*] [...] Positiivisesti ilmaistuna vire on perustava muoto, *Daseinin perustava tapa olla Dasein*. [...] se ei ole kaikkein häilyvintä vaan antaa perustan itse *Daseinin pysyvyydelle ja mahdollisuudelle*.»²³ Mustien metsien »koti-ikävän»²⁴ vire, jossa moderni kirjallisuus samaistuu kybernetiikkaan²⁵ ja joka kykenee ajattelemaan suurkaupungin kokemuksen mahdolliseksi vain koneena²⁶, vetoaa omaan virittyneisyyteeni kuitenkin vähemmän kuin esimerkiksi Benjaminin suurkaupungeissa kuljetut ajattelun umpikujat (*Einbahnstrasse*) tai Foucault'n yritys löytää ajattelun aihetta teollisen yhteiskunnan takapihoilta ja ajattelun tietä modernista kirjallisuudesta – »matkaa, joka on kielelle ja olemiselle yhteinen, sanojen ja asioiden leikki, jossa sanat ilmaisevat läsnäolonsa ja kätkeytymisensä.»²⁷ Benjamin ja Foucault arvostivat Hölderliniä, mutta affirmoivat myös Baudelairen kuvaaman modernin elämän virittyneisyyden, jossa *la curiosité est devenue une passion fatale, irrésistible*. Foucault yhdisti uteliaisuuden ahneen voiman huoleen ja filosofiseen ihmetykseen,²⁸ kun taas H, vanha augustinolainen, erotti sen jyrkästi omaehtoisesta ihmettelystä huolettomana »pakona itsestä»²⁹.

Kysymys historiallisesta kokemuksesta

Mitä tekemistä modernin kokemuksella sitten on ajattelun kanssa? Paljon, sillä H korosti historiallista olemassaoloamme sekä ajattelun

lähtökohtana että aiheena ja oli aina tietoinen ajattelunsa historiallises-
ta kontekstista:

Meidän on saatava selvä kuva fenomenologisen tutkimuksen syntyhistoriasta
1800-luvun viimeisten vuosikymmenien filosofian historiallisen tilanteen poh-
jalta. Tämä tilanne puolestaan määrittyy 1800-luvun tieteellisen tietoisuuden
mullistuksesta, joka toteutui idealististen järjestelmien sorruttua – mullistus,
joka ei koske ainoastaan filosofiaa vaan kaikkia tieteitä. Tämän mullistuksen
pohjalta tulee ymmärrettäväksi tapa, jolla 1800-luvun jälkipuolella yritettiin
jälleen palauttaa tieteellinen filosofia oikeuksiinsa.³⁰

Toden totta, vuoden 1831 kolera (jonka luonnontieteet lopulta nujer-
sivat) kukisti saksalaisen idealismin tappamalla Hegelin ja ajaen
tämän vastustajan Schopenhauerin Berliinistä. Tilalle tulivat positi-
vismi ja etenkin induktivismi. Alkoi tieteellisen filosofian olemassa-
olotaistelu empiiristä induktivismia vastaan. Uuskantilaisuus yritti
perustaa tieteellisen filosofian uudelleen, ja modernin filosofian kolme
suurta suuntausta, looginen positivismi (Wienin piiri), fenomenolo-
gia (Husserl) ja historiallinen hermeneutiikka (Dilthey) ponnistivat
uuskantilaisesta kontekstista pyrkimyksenään rakentaa tälle vaihto-
ehtoinen uusi »metodologinen» perusta. Looginen positivismi, joka
tunnusti mielekkäiksi vain empiirisen kokeen ja loogisen aksiomati-
ikan, halusi luoda perustan empirismille ja logiikalle, mutta sulki koko
kysymyksen historiallisesta mielekkyydestä ja kokemuksesta filosofian
ulkopuolelle mielettömänä. H:n ajattelu taas kehittyi juuri fenome-
nologian pohjalta, mutta Husserlista poiketen hän otti tehtäväkseen
historiallisuuden mielen palauttamisen filosofiaan. »Hegelin filosofian
romahdettua historiallisen todellisuuden pohdiskelu jäi taka-alalle.
Positiivis-systemaattinen historian työstäminen jäi jäljelle kun taas
kysymys historiallisen olemisen mielestä kuoli. Sen sijaan luonnontie-
teet ottivat jälleen haltuunsa varsinaisen johdon maailmankatsomuk-
sen muodostuksessa.»³¹

H:n olemisen fenomenologian erkaantuminen Husserlin anka-
rasta fenomenologiasta perustui juuri historiallisuuden kysymiseen.
Husserlin varsinainen metodi, reduktio, pyrki uusintamaan filosofisen

ihmetyksen, jossa tutun maailman sulkeistamisen kautta meille avautuu uusi maailma.³² Vaikka ankarat fenomenologit riitelevät edelleen reduktion varsinaisesta merkityksestä, Husserlin esittämä sanakirjamääritys kertoo kuitenkin fenomenologian apriorisesta metodologisesta pyrkimyksestä: »Ilmaus »fenomenologia« tarkoittaa [...] apriorista tiedettä [...] jonka tarkoituksena on tarjota perustava välineistö [*Organon*] ankaralle tieteelliselle filosofialle siitä juontuvassa sovelutuksessa ja mahdollistaa kaikkien tieteiden metodinen uudistaminen.»³³ H taas väitti ankaran Husserlin unohtaneen oman ennakkoehtonsa, olemisen. »*Vastoin* ominta periaatettaan fenomenologia ei määritä ominta temaattista asiaansa »asioiden itsensä« pohjalta vaan sen sijaan perinteisen [...] ennakkoarvostelman pohjalta [...] Fenomenologia on siten [...] *epäfenomenologista!* – tämä tarkoittaa *oletetusti fenomenologista!*»³⁴

Olemisen näkökulmasta olemassaolevassa fenomenologiassa oli kyse regionaalisesta intentionaalisuuden fenomenologiasta, jossa intentionaalisuuden olemista ei kyseenalaistettu riittävän radikaalisti. Alkuperäisiä olemisen fenomenologeja taas olivat kreikkalaiset. »Fenomenologia tarkoittaa tällöin: *apofainesthai ta fainomena* – saattaa nähtäväksi itsestään lähtien se, mikä näyttäytyy niin kuin se itse näyttäytyy. Tämä on fenomenologiaksi itseään kutsuvan tutkimustyyppin muodollinen merkitys.»³⁵ Fenomenologia ei enää ole ankara metodi vaan *kysymisen tapa* ja *Olemisen ja ajan* »metodina« siitä on tullut ontologiaa, joka johtaa alkuperäisempään *Daseinin* analytiikkaan, fundamentaali-ontologiaan.

Husserl ei ymmärtänyt ensinkään oppilaansa puheita »olemisesta», ja H:n väittäessä Kant-kirjassaan meidän ymmärtävän olemista vaikka meiltä puuttuu sen käsite, Husserl huudahti: »Meiltä puuttuu! Mihin [hittoon] me sitä tarvitsemme!»³⁶ Mihin H sitä tarvitsi? Historiallisuuden ajattelemiseen – jo varhain hän kritisoi fenomenologiaa historiallisuuden unohtamisesta.

Filosofisen tutkimuksen on oltava nykyisyyden kritiikkiä. [...] erästä filosofian aitoa ja radikaalia suuntausta, fenomenologiaa, luonnehtii historian puute ja vihamielisyys historiaa kohtaan, sillä se uskoi kykenevänsä ohittamaan

menneisyyden epäolennaisena ja kykenevänsä itsensä pohjalta pääsemään asioihin itseensä. Tässä fenomenologia kuitenkin jäi kiinni perinteiseen kysymyksenasetteluun. Mutta fenomenologisen tutkimuksen mieleen kuuluu, että sen pitää jatkuvasti pohtia itseään, heittää epäaito traditio yli laidan ja näin saattaa menneisyys voimaan aidossa mielessä.³⁷

Husserl kykenikin ennakkoluulottomuuteen vain reduktion hetkellä, mutta heti palatessaan maailmaan hän toisti sen historialliset ennakkoluulot kuten »ennakkoluulottomassa» seksuaalisuuden intersubjektivisuuden fenomenologiassa,³⁸ jonka historiallisten ennakkoluulojen destruktio muodosti sittemmin Foucault’lle keskeisen teeman.

Kysymys ihmisestä

Wilhelm Dilthey ei asettanut naiivia empirismiä vastaan maailman sulkeistavan mielen kokemusta vaan historiallisen kokemuksen väittäen, ettei ihminen tunne itseään introspektion kautta vaan historiassa. »Jos olisi olemassa tiede ihmisestä, se olisi antropologia, joka pyrkii ymmärtämään kokemuksen kokonaisuuden sen rakenteellisessa kontekstissa.»³⁹ H:lle taas »Diltheyn varsinainen kysymys koskee historiallisuuden mieltä. [...] Historia [*Geschichte*] merkitsee tapahtumaa [*Geschehen*] joka me itse olemme, johon olemme osallisia.»⁴⁰ Husserlilta vaikutteita saanut Dilthey oli »ensimmäinen, joka ymmärsi fenomenologian päämäärät»⁴¹, mutta ei kysynyt historiallisuuden mielen perustaa riittävän radikaalisti. H pyrki osoittamaan, ettei *Dasein* ole ajallinen siksi, että on historiassa, vaan eksistoi historiallisesti vain koska on olemisensa perustassa jo ajallinen.⁴² H:n kohtaamisesta Diltheyn kanssa muodostui tärkeä yhteys modernin hermeneuttisen filosofian kehittämisessä. H:n »metodi» ei kuitenkaan ole hermeneutiikka eikä fenomenologia, vaan nämä molemmat kohtasivat fundamentaaliontologiassa uudessa mielessä: »fenomenologisen kuvauksen metodinen mieli on *tulkintaa*»⁴³. Myös Husserlin mukaan fenomenologian on kysyttävä intentionaalista objektiivisuutta pitämälle yrittäessään tulkita tietoisuuden elämää; H ymmärtää kuitenkin

tämän tehtävän historiallisen elämän tulkintana. H:n *Dasein* oli alun perin termi konkreettiselle elämälle (*faktisches Leben*); historiallisuutta kysymällä H kuitenkin erottautuu historiattomista elämänfilosofioista. Näin fenomenologia ja hermeneutiikka alistetaan *Daseinin* analyytiikalle, olemassaolon mielen kysymiselle, jonka sija on *Dasein* itse. Tämä kysymisen sija on itse asiassa myös *Olemisen ja ajan* olemuksellinen teema. Teos alkaa välttämättömyydestä »herättää uudelleen nimenomainen kysymys olemisesta [*die Frage nach dem Sein*]» ja loppuu kysymykseen tiestä: »Onko olemassa tie, joka johtaa *olemisen* mieleen alkuperäisestä *ajasta*? Osoittautuuko *olemisen* horisontiksi itse *aika*?»⁴⁴ *Oleminen ja aika* on matka kysymyksestä kysymykseen, kysymyksen kokemus (*Erfahrung*); tämän kokemuksen puuttuessa ei kirja kerro mistään mitään.

Husserl ei kokenut H:n kysymystä vaan näki H:n kaatavan psykologismia vastaan nousseen transsendentaalisen fenomenologian antropologiaan, mikä merkitsee »fenomenologian periaatteellisen asennoitumisen täydellistä nurinkääntämistä»⁴⁵. Husserl ei myöskään pitänyt H:n tavasta lukea Kantia fundamentaaliontologian edelläkävijänä. Husserlille *Puhtaan järjen kritiikki* oli tietoteoreettinen teos, H:n mukaan taas »*Puhtaan järjen kritiikillä* ei ole mitään tekemistä »tietoteorian» kanssa»⁴⁶. H:n avoimen destruktiivinen Kant-luenta ei olisikaan läpäissyt filosofian historian johdantokurssin monivalinta-koetta, mutta hylkäämällä modernille filosofialle niin rakkaan tietopillisen kysymyksenasettelun se pyrki kohtamaan Kantin uudella, *eetos-ontologisella* tavalla painottaen aitoa kokemusta Kantin kolmen kritiikin kysymyksistä, joiden taustalta nousee neljäs kysymys ihmisestä. H väitti Kantin metafysiikan perustamisen projektin olevan ihmistä koskeva, so. antropologinen kysymys. Kantin oma antropologia ei kuitenkaan ollut riittävän puhtaasti filosofista vaan liian empirististä. H:n mukaan kaikkialla vallitsee antropologia, vaan ei filosofinen antropologia. »Ainoastaan filosofinen antropologia voi ottaa tehtäväkseen omaehtoisen filosofian, *metaphysica specialiksen* perustamisen [*Grundlegung*].»⁴⁷

Kant-kirja oli omistettu Max Schelerille, jolle filosofian keskeiset ongelmat palautuivat antropologiaan. Schelerin mukaan ihminen on

kuitenkin niin monipuolinen, ettei häntä voi ahtaa yhden määritelmän alaisuuteen. H taas kysyy, onko ongelma itse ihmisen käsitteessä. »Käy kyseenalaiseksi, minkälainen kysymys ihmisestä tämä kysymys oikein on – voiko se ylipäättään enää olla antropologinen kysymys?»⁴⁸ Onko kysymystä kysytty riittävän kiihkeällä tavalla? »*Alkuperäisempää kuin ihminen on Daseinin äärellisyys hänessä* [...] Kaikki antropologia, jopa filosofinen, on jo asettanut ihmisen ihmisenä.»⁴⁹ Kysymys metafysiikan »antropologisesta» perustamisesta siirtyy *Daseinin* fundamentaaliontologiaan. Mitä sitten ihmisyyttä perustavampi *Dasein* on ellei itse kysymisen sija itsessään? »*Dasein* on oleva [*ein Seiendes*], joka ei pelkästään esiinny muun olevan joukossa. Se eroaa muusta olevasta onttoisesti siten, että se on oleva, jonka olemisessa on kyseessä itse tämä oleminen [*Sein*]. [...] *Daseinin* onttoinen erityisyys johtuu siitä, että se on ontologinen.»⁵⁰ »Ontologinen» ei ole *Daseinin* predikaatti vaan sitä konstituiva luonne. Koska tämän olevan olemista määrittää sen onttoinen erityisasema, eksistenssi, on perustavan kysymyksen kohteena jokin onttois-ontologista edeltävä kysymys. *Dasein* avaa tilan, jossa on pelissä olemisen mieli, mutta tuo mieli avautuu nyt kysymyksenä.

Zarathustran myrskytuuli

Oliko H:n oma kysymys riittävän radikaali? Unohtiko se omat historialliset ennakkoehtonsa ontologisoidessaan onttoista ja lukiessaan saksalaisen tradition tavoin kreikkalaisia kristillisen kokemuksen läpi? Augustinuksen »ahdistus» ei kuulunut stoalaiseen »huoleen» ja vielä vähemmän kreikkalaiseen elämänmuotoon, joka tunsu kyllä pelon ja kauhun. H tosin itse radikalisoi omaa ajatteluaan siirtyessään kristillisestä huolesta (*Dasein*, *Sorge*) »tapahtumaan» (*Ereignis*) ja olemisen mielestä olemisen totuuden historialliseen topologiaan.⁵¹ Suuri merkitys oli myös vavisuttavalla törmäyksellä Nietzscheen, joka piti filosofien sukuvikana ihmistä koskevan historiallisen aistin puutetta.⁵² Olemisessa ja ajassa H oli todennut, että Nietzsche epäajanmukaisessa mietelmässään historiasta

ymmärsi enemmän kuin sanoi. [...] Varsinainen monumentaalis-antikvaarinen historiankirjoitus on välttämättä »nykyisyyden» kritiikkiä. Varsinainen historiallisuus pohjustaa näiden kolmen historiankirjoituksen tavan mahdollista ykseyttä. Mutta *perustana* tälle varsinaisen historiankirjoituksen pohjustamiselle on *ajallisuus*, joka käsitetään huolen eksistentiaaliseksi olemismieleksi.⁵³

Mutta ymmärsikö H itse sen radikaaliuden, jolla tanssiva filosofi oli kohdannut Augustinuksen perinnön? Augustinus oli omassa kysymyksessään merkityksestä ja olemisen mielestä vaatinut paluuta asioihin itseensä (*rebus considerandum esse quod sunt*)⁵⁴ löytääkseen perustavan intentionaalisen objektin (korkeimman hyvän) ja omassa ajan »fundamentaliontologiassaan» arvostellut kosmista »ulkoisen ajan ontologiaa» asettaen huolen eksistentiaaliseksi olemismieleksi perustavamman ajallisuuden.⁵⁵ H *väitti* kysyvänsä Augustinusta radikaalimmin, mutta miten on asian laita? Augustinus oli löytänyt ajallisuuden kokemuksen kolmen temporaalisuuden yhteisestä tapahtumisesta poeettis-rytmillisessä psalmilaulannassa – hän puhuu sanan tulemisesta sanaksi samanaikaisesti muistissa (*memoria*), kestossa (*contuitus*) ja odotuksessa (*expectatio*). Tämän tanssivien muusien aikarakenteen tunteva filologi tiesi hyvin lauleskellessaan »gnostilais-kreikkalaisen» Zarathustran dityrambeja temmaten näin sijoiltaan kristillisen ajan kokemuksen. Kun kristillisiä ennakkoluuloja pakanoiden vaatteissa kantanut saksalainen pikkuporvari joutui säilän heilutteluun, yhteenottoon ja välienselvittelyyn (*Auseinandersetzung*) puhdasverisen puolalaisen aatelismiehen terävien tanssi-iskujen kanssa,⁵⁶ alkoi Zarathustran myrskytuuli irrottaa saksalaisen »wagneriaanisuuden» otetta pudotellen näin *Daseinin* huolia. Tässä vaiheessa H ymmärsi ajatella totuuden paljastumisen ja kätkeytymisen leikin vielä radikaalimmin historiallisella tavalla ja löysi »olemisen historian» (*Geschichte des Seins*) korvaten *Daseinin Ereigniksella*. Tästä alkoivat H:n hedelmälliset pohdinnat teknologiasta, taiteesta, historiallisista epookeista jne.

Nietzschen kanssa painiessaan H löysi myös *Auseinandersetzungin* varsinaisena filosofisena kritiikkinä, todellisen ajattelijan arvioinnin ylimpänä tapana, jossa emme pohdi määrätyn ajattelun heikkouksia

vaan sen vaikuttavaa voimaa vapautuen ajattelun ylimmälle ponnistukselle.⁵⁷ Ja vaikka H käänsi sanan *polemos* sanalla *Auseinandersetzung*, kyse ei ole varsinaisesta sodasta tai polemiikista vaan yhdistävästä erottamisesta, maailman asettavasta *logoksesta*, jossa ajattelu tapahtuu ajattelijoiden väli-tilassa. Nyt H jo väitti, että Nietzsche (ei Augustinuksen) ajattelussa on ajateltu koko länsimainen ajattelu ja sen kohtalo, mikä tarkoittaa, että siinä on yritetty ajatella historiallista ajattelua itseään. Vasta kun tämä on löydetty, voidaan se menettää ja vapautua sille, mitä tämä ajattelu on ajatellut. Vain ajattelemalla voimme löytää uuden ajattelun avautumisen, sen tapahtuman (*Ereignis*) ja aukeaman (*Lichtung*). Tässä hengähdämme ja jätämme olemisen »silleen jättämisen» ja passiivis-aktiivisen odotuksen muiden ajateltaviksi kieltäytyen uskomasta, että »odottaminen» olisi ainoa tapa hylätä tahdon metafysiikka.

Heideggerin perintö

Mikä sitten oikeuttaa näin valikoivan ja destruktiivisen (ei dekonstruktiivisen) luennan H:n ajattelusta? Enkö tunne häpyä suuren ajattelijan edessä? Kun puhe on ajattelijan vaikutuksesta, on sanottava vielä sananen ajattelijan kohtaamisesta, tekijänoikeuksista ja perintökiistoista. Tämä kiista käynnistyi Ranskassa kun »olemisen historiaa» omalla tavallaan kehittänyt Foucault ilmoitti, että vaikka hän ei ole Heidegger-tutkija, on tämän opiskelu määrännyt hänen koko filosofista kehitystään (*devenir philosophique*) ajattelun kokemuksena, jonka ylitti vain Nietzsche. Tässä ei ole tilaa eritellä näitä vaikutuksia, vaan viittaa Deleuzen huomioon: »Foucault sanoi tekevänsä »tutkimuksia historiasta» mutta ei historioitsijan työtä. Hän työsti filosofiaa, joka ei kuitenkaan ole historian filosofiaa. Mikä on ajattelun mieli? Foucault'lla ei koskaan ollut muuta ongelmaa (hänen kunnianosoituksensa Heideggerille).»⁵⁸ Deleuze myös väitti, että asettamalla muistakin vastakkain unohduksen unohtamisen kanssa Foucault kohtasi uudestaan H:n paljastaen samalla, miten Foucault'n oma ajattelu sekä muistutti H:n ajattelua että erosi tästä.⁵⁹ Jacques Derrida kuitenkin

julistti tämän oikeudettomaksi perinnönanastukseksi: »Foucault tuskin koskaan mainitsi Heideggeria [väärin], ja joka tapauksessa ei koskaan kohdannut tätä [väärin], jos näin voi sanoa, ei koskaan selittänyt itseään suhteessa häneen [oikein]. Tämä koskee myös Deleuzea [väärin].»⁶⁰ Derridalle ranskalaisen filosofian »lähes 25 vuoden hiljaisuus» H:sta on yrittänyt vältellä välttämätöntä, »hienovaraista, kärsivällistä, yksinäistä [...] ankaraa Heideggerin lukemista». Tämä vaikuttaa vakavammalta kuin H:n kuuluisa vaikeneminen Auschwitzista, varsinkin kun »ajattelee samalla niitä, jotka Lacoue-Labarthen tapaan ovat jatkuvasti ottaneet huomioon mainitun »kohtaamisen» Heideggerin kanssa sen kaikkein vaikeimmassa, vaarallisimmassa ja itse asiassa »välttämättömässä» ulottuvuudessa.»⁶¹

Toistakaamme nyt Derridan erinomaisen Platon-esseen kysymys: »Mitä *logoksen* kiitollisuudenvelka jollekin isälle voisi tarkoittaa?»⁶² Miten filosofia sovittaa kertomuksensa rakenteellisiin lakeihin, »jotka ohjaavat ja jäsentävät vastakohtapareja [...] laillinen poika/äpärä–orpo»⁶³? Derridalle kreikkalaisen politiikan ja filosofian vapauden malli, elävä *logos*, on sidottu kätkeytyyn perhenäyttämöön, joka »läsnäolon metafysiikan» nimissä välttelee kirjoitusta pyhänä ja kirottuna syntipukkina (*farmakos*), vaikka tämä *farmakos* muodostaa itse kirjoituksen tuomion mahdottoman mahdollisuusehdon. Kreikkalaiset puhujat tuomitsivat kirjoituksen lainsuojattomana äpäränä, joka ei osaa tehdä tiliä itsestään ja näyttää kuuluvan kaikille yleisessä perinnön tuhlauksessa. Mutta kun kyse on H:n perinnöstä, Derrida pukeutuu tuomarin viittaan tai paremminkin ottaa kirjanoppineiden asun (tiedostamattomasti?) toistamassaan tuhlaajapojan myytissä, jossa messias, historiallistunut elävä *logos*, kritisoi Tooran ikuisen lykkäyksen poliittista teologiaa. »Ja kaikki publikaanit ja syntiset tulivat hänen tykönsä kuulemaan häntä. Mutta fariseukset ja kirjanoppineet nurisivat ja sanoivat: »Tämä ottaa vastaan syntisiä ja syö heidän kanssaan.»»⁶⁴

Derridalle ainoa H:n oikeutettu kysymys on Derridan itsensä perunkirjoittama kysymys ontologisesta eroa vielä radikaalimmasta erosta, kreikkalaista eroa (*diaferen*) ja kaikkia historiallisia epookkeja vanhemmasta, kaikkialla vaikuttavasta ja määräävästä,

olemisen totuuden ylittävästä ja aina pakenevasta *différance*sta, jonka kysyminen on alituisesti »toistettava lukemalla metafysiikka kaikkialla tarkoin»⁶⁵. Kuten Foucault huomautti, tämä »eron» nimissä hyökkääminen antaa ylimmän vallan ylenkatsoa kaikkia historiallisia eroja ja erottaa filosofia historiallisesta kokemuksesta.⁶⁶ Se myös toistaa kartesiolaisen eleen, jossa mietiskely eettis-konkreettisena ajattelun henkisenä harjoituksena muutetaan metodiksi. Näin ajattelun liike alistetaan apriorisesti metodille ja yhdelle käsitteelle, vaikka näitä kutsuttaisiinkin »epä-metodiksi» tai »epä-käsitteeksi». Mutta mitäpä historiallisesta *logoksesta*, kun aihe on perustavampi vaitelias *a*, joka merkitsee »perheen leposijaa ja omaa hautapaikkaa, jossa kuoleman talous syntyy *différance*ssa. Hautakivi melkeinpä ilmoittaa tyrannin kuoleman.»⁶⁷ Kreikkalaisessa ajattelussa hautakivi tosin juuri säilyttää ja siirtäen asettaa tyrannin hengen symbolisena *poliksen* perustamistekona, mutta eihän historiallinen *polis* kiinnosta Kirjoitus kainalossa kiiruhtavaa ja vain egyptiläisiä pyramideja näkevää Moosesta.

Kaikissa perversioissaankaan H ei välttelyt *poliksen* vaarallista ajattelua, vaikka asettikin kaupunkilaisia (Platon ja Aristoteles) vastaan esisokraattiset maalaisjuntit. »Laillinen poika» Lacoue-Labarthe ei myöskään välttelyt *poliksen* ajattelua väittäessään H:n syyllistyneen kansallissosialismiin, kun tämä vältteli nyt lähes »universaaliseksi» tulkittua *mimēsiksen* ajattelua. Syytekirjelmässään Derrida taas sekoittaa kohtaamisen jäljittelyyn. Deleuze ei välttelyt H:ta, jonka eron hän kohtasi *kysymisenä*,⁶⁸ hän ei välttelyt metafysiikkaa, jonka kysymyksen hän käänsi kysymykseksi »ajattelun kuvista». Mutta hän kieltäytyi affirmoimasta *mimēsistä* tai edes yhdistämästä sitä *simulacrumiin* tehden näin orpojen (Mooses) ja äpärien (Dionysos) välille käsitteellisen eron. Deleuzen homeerisessa Platon-luennassa *simulacrum* pakenee koko *mimēsiksen* logiikkaa asettaessaan erot yhdenvertaisina kilpakosijoina ilman »isä-poika»-perhenäyttämöä. Ero ei ole samankaltaisuuden ainaista sortumista, vaan samankaltaisuus on erojen samankaltaisuutta yhdenvertaisina vaateina. Siksi Deleuzelle Foucault'n äpäraajattelu kohtaa H:n eronsa kautta, kun Derridalle taas Lacoue-Labarthen ajattelu eroaa H:sta samankaltaisuutensa kautta.

Kyse on kahdesta ajattelun mallista, joista kumpikaan ei ole »oikeampi», mutta niiden yhteenotossa on kysyttävä kumpi lisää ajattelun iloa ja kumpi kieltää, estää ja tukahduttaa sitä. Kuten Derrida itse myönsi, Deleuze suhtautui filosofiaan kaikkein iloisimmin ja viattomimmin ilman syyllisyyttä.⁶⁹ Ilman reaktiivisia tunteita hän etsi vain mahdollisuuksia ajatella olettaen, ettei ajattelu ole itsessään selvää vaan syntyy immanentista tyhmyyden (ei transsendentin viisauden lykkäyksen) kokemuksesta. Foucault'n ainoa ohje, »hulluuden historian» René Charilta lainatusta »metodista»⁷⁰ aina viimeisten kirjojensa Charilta lainattuun imperatiiviin saakka, oli ajatella: *L'Histoire des hommes est la longue succession des synonymes d'un même vocable. Y contredire est un devoir.*

Heideggerilla ei ollut koskaan mitään muuta kysymystä. Kuten hän viimeisessä julkaisussaan kirjoitti: »Kysymykset ovat teitä vastaukseen. Jos vastaus joskus myönnettäisiin, sen pitäisi olla muutos ajattelussa [...].»⁷¹

Viitteet

1. »In das, was Denken heißt, gelangen wir, wenn wir selber denken. Damit ein solcher Versuch glückt, müssen wir bereit sein, das Denken zu lernen.» WHD, 1.
2. »Diese Gedanken-flucht ist der Grund für die Gedanken-losigkeit.» GA 16, 519 (suom. 15).
3. Näistä ilmauksista ks. ZSD, 61–80.
4. »[...] ›das Bedenkliche› [...] ist das, was uns zu denken gibt.» WHD, 3.
5. Ks. Löwith 1994.
6. Hannah Arendtin sanat Heideggerin 80-vuotispäivän yhteydessä; Arendt & Heidegger 1999, 180.
7. Arendt 1994, 11.
8. »Das Bedenklichste in unserer bedenklichen Zeit ist, daß wir noch nicht denken.» WHD, 3.
9. Nietzsche 1981.

10. »Aber selbst die Tatsache, daß wir uns Jahre hindurch mit den Abhandlungen und Schriften der großen Denker eindringlich abgeben, leistet noch nicht die Gewähr, daß wir selber denken oder auch nur bereit sind, das Denken zu lernen. Im Gegenteil: die Beschäftigung mit der Philosophie kann uns sogar am hartnäckigsten den Anschein vorgaukeln, daß wir denken, weil wir doch unablässig ›philosophieren‹.« WHD, 3.
11. Nietzsche 1995.
12. Platon, *Theaitetos* 149b.
13. *Metafysiikka* I, 2, 982b.
14. Homeros, *Ilias* XXIV, 394.
15. »Jeder Denker denkt nur einen einzigen Gedanken.« WHD, 20.
16. »Das Fragen baut an einem Weg. Darum ist es ratsam, vor allem auf den Weg zu achten und nicht an einzelnen Sätzen und Titeln hängenzubleiben. Der Weg ist ein Weg des Denkens.« VA, 9 (suom. 31).
17. »Alle Denkwege führen, mehr oder weniger vernehmbar, auf eine ungewöhnliche Weise durch die Sprache.« VA, 9 (suom. 31).
18. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 838, B 866.
19. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 35–36.
20. Nietzsche 1980, 466.
21. »Die Wissenschaften kennen den Weg zum Wissen unter dem Titel der Methode. Diese ist, zumal in der neuzeitlich-modernen Wissenschaft, kein bloßes Instrument im Dienste der Wissenschaft, sondern die Methode hat ihrerseits die Wissenschaften in ihren Dienst genommen. [...] Bei der Methode liegt alle Gewalt des Wissens. Das Thema gehört in die Methode. Anders als im wissenschaftlichen Vorstellen verhält es sich im Denken. Hier gibt es weder die Methode noch das Thema, sondern die Gegend [...]. Für das heutige Vorstellen, das überallhin durch das technisch-wissenschaftliche Rechnen in seine Formen ausgetanzt wird, gehört der Gegenstand des Wissens in die Methode. Diese befolgt die äußerste Ab- und Ausartung dessen, was ein Weg ist. – Für das sinnende Denken dagegen gehört der Weg in das, was wir die Gegend nennen.« US, 178–179, 197.
22. »Metasprache und Sputnik, Metalinguistik und Rakentechnik sind das Selbe.« US, 160.
23. »*Philosophie geschieht je in einer Grundstimmung.* [...] Sie ist positiv eine Grundart, die *Grundweise, wie das Dasein als Dasein ist.* [...] ist sie nicht das

- Unbeständigste, sondern das, was dem Dasein von Grund auf *Bestand und Möglichkeit* gibt.» GA 29/30, 10, 101.
24. »Eikö *Novalis* tarkoita lopulta jotakin tällaista [perusvirettä] kutsuessaan filosofia koti-ikäväksi?» («Meint nicht *Novalis* am Ende so etwas, wenn er die Philosophie ein Heimweh nennt?» GA 29/30, 10.)
25. Ks. GA 16, 652–683 (suom.).
26. »Lukemattomat muut, joiden kotiseutu pelastui, muuttavat kuitenkin muualle, ajautuvat osaksi suurkaupunkien koneistoa ja joutuvat asettumaan teollisuusalueiden autiuteen.» («Zahllose andere, denen die Heimat gerettet blieb, wandern gleichwohl ab, geraten in das Getriebe der großen Städte, müssen in der Öde der Industriebezirke sich ansiedeln.» GA 16, 521 / suom. 18–19).
27. Foucault 1986.
28. »Huoli on pahe, jonka kristillisyyden, filosofia ja jopa tietyn tieteen käsitykset ovat vuorotellen stigmatisoineet. Uteliaisuus, hyödyttömyys. Minua sana miellyttää [...] se tuo mieleen huolen [*souci*] [...] siitä mitä on olemassa ja mitä voisi olla olemassa [...] kohdata meitä ympäröivä kummana ja singulaarisena.» Foucault 1994b, 108.
29. GA 20, 383.
30. »Wir müssen uns die Entstehungsgeschichte der phänomenologischen Forschung aus der geschichtlichen Lage der Philosophie in den letzten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts klar machen, die ihrerseits sich aus der Umbildung des wissenschaftlichen Bewußtseins im 19. Jahrhundert bestimmt, wie es sich nach dem Zusammenbruch der idealistischen Systeme vollzogen hat – eine Umbildung des wissenschaftlichen Bewußtseins, die nicht nur die Philosophie selbst betrifft, sondern alle Wissenschaften. Von dieser Umbildung her wird die Art verständlich, wie man im Verlauf der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts wiederum versuchte, der wissenschaftlichen Philosophie zu einem eigenen Recht zu verhelfen.» GA 20, 13.
31. »Dann trat nach dem Zusammenbruch der *Hegelschen* Philosophie die Besinnung auf die historische Wirklichkeit zurück. Es blieb die positiv-systematische Arbeit an der Geschichte, während die Frage nach dem Sinn des geschichtlichen Seins erstarbt. Vielmehr waren es die Naturwissenschaften, die wieder die eigentliche Führung in der Ausbildung der Weltanschauung übernahmen.» WDF, 146.
32. Hieno esitys reduktiosta on Himanka 2000.

33. *Encyclopaedia Britannica*, hakusana »Phenomenology». Teoksessa Husserl 1981.
34. »Die Phänomenologie beestimmt *gegen* ihr eigenstes Prinzip ihre eigenste thematische Sache, nicht aus den Sachen selbst, sondern aus einer traditionellen [...] Vormeinung [...]. Phänomenologie ist daher [...] *unphänomenologisch!* – das heißt *vermeintlich phänomenologisch!*» GA 20, 178.
35. »Phänomenologie sagt dann: *apofainesthai ta fainomena*: Das was sich zeigt, so wie es sich von ihm selbst her zeigt, von ihm selbst her sehen lassen. Das ist der formale Sinn der Forschung, die sich den Namen Phänomenologie gibt.» SZ, 34 (suom. 58).
36. Ks. Palmer 1997.
37. »Es gehört zur philosophischen Forschung, Kritik der Gegenwart zu Sein. [...] eine echte und radikale Tendenz der Philosophie, die Phänomenologie, sich auszeichnet durch Geschichtslosigkeit und -feindlichkeit, weil sie glaubte, das Gewesene als irrelevant von sich abstoßen zu können und von sich aus zu den Sachen kommen zu können, dabei aber in traditioneller Fragestellung hängen blieb. Es gehört aber zum Sinn der phänomenologischen Forschung, sich immer wieder auf sich selbst zu besinnen und unechte Tradition immer mehr von sich abzuschütteln und dadurch die Vergangenheit im echten Sinne wirksam zu machen.» WDF, 175–176.
38. Ks. Husserl 1981.
39. Ks. Dilthey 1923.
40. »Diltheys eigentliche Frage geht nach dem Sinn der Geschichte. [...] Geschichte besagt ein Geschehen, das wir selbst sind, wo wir dabei sind.» WDF, 172–173.
41. »[...] der erste, der die Absichten der Phänomenologie verstand.» GA 20, 163.
42. SZ, § 72 (suom.).
43. »[...] der methodische Sinn der phänomenologischen Deskription ist *Auslegung*.» SZ, 37 (suom. 61).
44. »Führt ein Weg von der ursprünglichen Zeit zum Sinn des Seins? Offenbart sich die Zeit selbst als Horizont des Seins?» SZ, 437 (suom. 514).
45. »Nykyyään Wilhelm Diltheyn elämänfilosofialla, uudella antropologian muodolla on suuri vaikutus. Mutta jopa ns. fenomenologinen liike on yhtynyt tähän uuteen muotiin. Filosofian todellinen perusta lepää muka ainoastaan ihmisoliossa, ja erityisemmin opissa ihmisen konkreettisen ja maailmallisen *Daseinin* olemuksesta. [...] Tässä siis toteutuu [fenomenologian] periaatteellisen asennoitumisen täydellinen nurinkääntäminen.» *HuaXXVII*, 164.

46. »Die Kritik der reinen Vernunft hat mit ›Erkenntnistheorie‹ nichts zu schaffen.» *KPM*, 17.
47. »[...] nur eine philosophische Anthropologie die Grundlegung der eigentlichen Philosophie, der *Metaphysica specialis*, übernehmen kann.» *KPM*, 208.
48. »Es wird fraglich, was für eine Frage nach dem Menschen diese Frage ist, ob es überhaupt noch eine anthropologische Frage sein kann.» *KPM*, 217.
49. »*Ursprünglicher als der Mensch ist die Endlichkeit des Daseins in ihm.* [...] Alle Anthropologie, auch die philosophische, hat den Menschen schon als Menschen gesetzt.» *KPM*, 229–230.
50. »Das Dasein ist ein Seiendes, das nicht nur unter anderem Seienden vorkommt. Es ist vielmehr dadurch ontisch ausgezeichnet, daß es diesem Seienden in seinem Sein *um* dieses Sein selbst geht. [...] Die ontische Auszeichnung des Daseins liegt darin, daß es ontologisch *ist*.» *SZ*, 12 (suom. 32).
51. Le Thorissa 1969 H sanoi siirtyneensä *Olemisen ja ajan* jälkeen olemisen totuuden »topologiaan»; totuus paikantuu, lokalisoituu historiallisesti; *Q III–IV*, 424.
52. Ks. Nietzsche 1997.
53. »[...] mehr verstand, als er kundgab. [...] Die monumentalisch-antiquarische Historie ist als eigentliche notwendig Kritik der ›Gegenwart‹. Die eigentliche Geschichtlichkeit ist das Fundament der möglichen Einheit der drei Weisen der Historie. Der *Grund* des Fundaments der eigentlichen Historie aber ist die *Zeitlichkeit* als der existenziale Seinssinn des Sorge.» *SZ*, 396–397 (suom. 470).
54. Augustinus, *De doctrina christiana* I, II, 6.
55. Ks. Augustinus, *Tunnustukset* XI.
56. »Olen puolalainen puhdasverinen aatelismies, johon ei ole sekoitettu tippaakaan huonoa verta, kaikkein vähiten saksalaista. Kun haen itselleni syvintä vastakohtaa, vaistojen mittaamatonta halpamaisuutta, löydän aina äidin ja siskoni.» Nietzsche 2002, 25.
57. *NI*, 3–4.
58. Deleuze 2003, 226.
59. Deleuze 1992, 108.
60. Derrida 1989, 17.
61. Derrida 1989, 17.
62. Derrida 2003, 119.
63. Derrida 2003, 124.
64. *Luuk.* 15:1–2.

65. Derrida 2003, 268.
66. Foucault 1972, 583–603
67. Derrida 2003, 247.
68. Deleuze 1994, 65.
69. Ks. Derrida 1995.
70. »Poistan asioista illuusion, jonka ne tuottavat suojellakseen itseään meiltä, ja jätän jäljelle osan, jonka ne meille suovat.» Foucault 1994a, 167.
71. »Die Fragen sind Wege zu einer Antwort. Sie müßte, falls sie einmal gewährt würde, in einer Verwandlung des Denkens bestehen [...]» ZSD, 61.

Lähteet

- ARENDT, HANNAH (1994), *Essays in Understanding: 1930–1954*. Harcourt Brace, New York.
- ARENDT, HANNAH & HEIDEGGER, MARTIN (1999), *Briefe 1925 bis 1975 und andere Zeugnisse* [1998]. 2., durchgesehene Auflage. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main.
- ARISTOTELES (1990), *Metafyysiikka*. Suomentaneet Tuija Jatakari, Kati Näätsaari ja Petri Pohjanlehto. Selitykset laatinut Simo Knuuttila. (Teokset, VI). Gaudeamus, Helsinki.
- AUGUSTINUS (1981), *Tunnustukset*. Suomentanut Otto Lakka, suomennoksen tarkastanut Yrjö-Otto Lakka. (Kristikunnan klassikkoja, 1). SLEY-kirjat, Helsinki.
- AUGUSTINUS (1995), *De doctrina christiana*. Edited and translated by R. P. H. Green. (Oxford Early Christian Texts). Clarendon Press, Oxford.
- DELEUZE, GILLES (1992), *Foucault* [1986]. Translated and edited by Seán Hand. (Literary and cultural studies / philosophy). University of Minnesota Press, Minneapolis.
- DELEUZE, GILLES (1994), *Difference and Repetition*. Translated by Paul Patton. Athlone Press, London.
- DELEUZE, GILLES (2003), *Deux régimes de fous: Textes et entretiens (1975–1995)*. (Paradoxe.) Minuit, Paris.
- DERRIDA, JACQUES (1989), Introduction: Desistance. Translated by Christopher Fynsk. Teoksessa Lacoue-Labarthe 1989, 1–42.

- DERRIDA, JACQUES (1995), Il me faudra errer tout seul. *Libération* 7. 11. 1995, 37.
- DERRIDA, JACQUES (2003), *Platonin apteekki ja muita kirjoituksia*. Toimittaneet Teemu Ikonen ja Janne Porttikivi. Gaudeamus, Helsinki.
- DILTHEY, WILHELM (1923), *Einleitung in die Geisteswissenschaften: Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte*. (Gesammelte Schriften, 1). B. G. Teubner, Leipzig.
- FOUCAULT, MICHEL (1972), *Histoire de la folie à l'âge classique*. Gallimard, Paris, 583–603.
- FOUCAULT, MICHEL (1986), *Death and the Labyrinth: The World of Raymond Roussel*. Translated by Charles Ruas. Doubleday, Garden City.
- FOUCAULT, MICHEL (1994a), *Dits et écrits 1954–1988, I: 1954–1969*. (Bibliothèque des sciences humaines). Gallimard, Paris.
- FOUCAULT, MICHEL (1994b), *Dits et écrits 1954–1988, IV: 1980–1988*. (Bibliothèque des sciences humaines). Gallimard, Paris.
- HIMANKA, JUHA (2000), *Phenomenology and Reduction*. (Helsingin yliopiston Filosofian laitoksen julkaisu, 1/2000.) Department of Philosophy, University of Helsinki.
- HOMEROS (1919), *Ilias*. Suomentanut O. Manninen. WSOY, Porvoo.
- HUSSERL, EDMUND (1981), *Shorter Works*. Edited by Peter McCormick and Frederick A. Elliston. University of Notre Dame Press, Notre Dame.
- HUSSERL, EDMUND (1989), *Phänomenologie und Anthropologie*. Teoksessa *Aufsätze und Vorträge (1922–1937) [HuaXXVII]*. (Husserliana, XXVII.) Kluwer, Dordrecht, 164–181.
- HUSSERL, EDMUND (1997), *Psychological and Transcendental Phenomenology and the Confrontation With Heidegger (1927–1931)*. Translated by Thomas Sheehan and Richard E. Palmer. Kluwer, Dordrecht.
- KANT, IMMANUEL (1998), *Kritik der reinen Vernunft*. Nach der ersten und zweiten Originalausgabe herausgegeben von Jens Timmermann. (Philosophische Bibliothek, 505). F. Meiner, Hamburg.
- LACOE-LABARTHE, PHILIPPE (1989), *Typography: Mimesis, Philosophy, Politics*. Harvard University Press, Cambridge.
- LÖWITH, KARL (1994), *My Life in Germany Before and After 1933: A Report*. Translated by Elizabeth King. Athlone Press, London.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH (1980), *Der Wille zur Macht: Versuch einer Umwertung aller Werte*. (Kröners Taschenausgabe, 78.) Kröner, Stuttgart.

- NIETZSCHE, FRIEDRICH (1981), *Näin puhui Zarathustra*. Suomentanut J. A. Hollo. Helsinki, Otava.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH (1995), *Epäjumalten hämärä, eli Miten vasaralla filosofoidaan*. Suomentanut Markku Saarinen. Unio Mystica, Helsinki.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH (1997), *Iloinen tiede*. Suomentanut J. A. Hollo. Otava, Helsinki.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH (2002), *Ecce homo: Kuinka tulee siksi mitä on*. Suomentanut Antti Kuparinen. Summa, Helsinki.
- PALMER, RICHARD E. (1997), An Introduction to Husserl's Marginal Remarks in *Kant and the Problem of Metaphysics*. Teoksessa Husserl 1997, 422–433.
- PLATON (1999), *Theaitetos*. Suomentanut Marja Itkonen-Kaila. Teoksessa *Teokset III*. Otava, Helsinki.

IV

Marko Gylén

TAIDETEOKSEN KIELEEN TUOMISEN ONGELMASTA

Kieli on nykyisin erityinen ongelma ihmistieteissä. Monella alalla onkin jo tutkittu kriittisesti, miten kieli ja muut merkit uusintavat vallitsevia käytäntöjä. Näille tutkimuksille eurooppalainen postfeno-
menologinen ajattelu on ollut tärkeä innoittaja. Kysymys kielestä kos-
kee kuitenkin myös tieteen *omaa* kieltä, jota tutkimus ei voi ottaa tut-
kimuskohteekseen, koska tutkimus tietyllä tavalla *on* kielellään. Jos
tiede mieli tässäkin seurata nykyfilosofoja, sen olisi annettava kielen
puhua *itsestään* (sanan molemmissa merkityksissä). On riittämätöntä
siirtää filosofisia lausumia tieteen kielen sisälle ja pitää niitä tutkimus-
kohteita koskevana *faktoina*, kun »objektiivisten faktojen tiedottami-
sen» kielen ehtoja voitaisiin koetella itse kirjoittamisessa.

Eräs keskeinen ongelma tässä kentässä on *ekfrasis*, taideteoksen
tuominen kieleen. Teosten kuvailut ja tulkinnat määrittävät, mitä
voidaan kirjoittaa teoksia ympäröivistä muista asioista. Toisaalta aina
kontekstia käsiteltäessä myös itse teokset kirjoittuvat. Taidehistoria
on *ekfrasista*. Mutta tieteellinen kirjoitus tulee yleensä käsitelleeksi
teosta objektinaan. Tietoa voidaan toki suhteellistaa huomauttamalla,
ettei teoksesta suinkaan olla sanomassa mitään lopullista totuutta.
Mutta tällöinkin nämä kirjoitukset ovat muodoltaan subjektin tietoa
objektista; lisähuomautus ei tätä muuta. *Ekfrasiksen* traditio tarjoaa

kuitenkin myös muita, runollisempia vaihtoehtoja. Teoksen kuvailu voisi olla teoksen lähestymisen kirjoittumista, ja silti tieteellisen kurinalaista, tinkimätöntä jo epäobjektiivisuudessaan. Kieleen pitäisi voida suhtautua niin, ettei se uusintaisi metafysiikkaa mutta tutkiminen olisi yhä mielekästä.

Käännyin tässä tekstissä erityisesti Heideggerin taide- ja kieliajattelun puoleen. Heideggerin ajattelu ei kuitenkaan ole paikka, josta voisi poimia taidehistorian tutkimuskohteen olemuksen; se ei ole mikään taustateoria, tieteellinen metodi, teoksissa syvällä oleva sisältö, tai yli-päättään tosiasioiden esitys.¹ Ajatuksena on ennemminkin, että *ekfrasis* voisi olla vastaamista siihen, miten kirjoittamisen kieli ja kuvailtava teos itse puhuvat. Käsittelen myös performatiivin ja metaforan käsitteitä pyrkien niissäkin kuuntelemaan tarkemmin sitä, mikä kielessä puhuu vaieten, so. redusoimatta Heideggerin kieliajattelua näihin käsitteisiin. *Taideteoksen alkuperä* (1935/1950) toimii tekstissäni Heideggerin teos- ja kielikäsitteiden runkona. Käytän teosta *Einführung in die Metaphysik* (1935/1953) sen kontekstina. Viittaukset kokoelmaan *Unterwegs zur Sprache* (1950–1959) asettavat teeman ajattelun tielle, jota pitkin Heideggerin kirjoitukset etenevät. En kuitenkaan pyri rakentamaan esitystä Heideggerin ajattelun eri vaiheista, vaan yritän yksinkertaisesti työstää samoja kysymyksiä kielestä ja teoksesta. Toisaalta pystyn tässä käsittelemään vain tätä Heideggerin pohjalta lähtevää kysymyksenasettelua. Teosten tuominen kieleen jää vielä yleiseksi taustamotiiviksi.

Ratkaisusta

Miten esseen *Taideteoksen alkuperä* keskeinen teema, teoksena-oleminen, on ymmärrettävä suomeksi? Tässä voidaan nähdäkseni tarttua siihen, mitä suomen sana »ratkaisu» nimeää.² Teosta ja sen eri puolia sanotaan toisinaan »ratkaisuksi» ja »muotoratkaisuksi». Joiltakin teoksilta odotetaan koko teoksen jäsentävää »loppuratkaisua». Teos siis ilmenee yksittäisistä ratkaisuista koostuvana taiteellisenä ratkaisuna tai kokonaisuutena. »Ratkaisu» nimeää jotakin sellaista kuin

asunnon huoneratkaisu, josta saatetaan todeta: »Ahaa... että tällainen ratkaisu.» Sana »ratkaisu» ei selvästikään tässä viittaa subjektin pää-
töksentekoon eikä liioin ainoan oikean vastauksen löytymiseen; teok-
sen nimittäminen »ratkaisuksi» ei johdata taiteilijan motiivien luokse
eikä ongelman raukeamiseen. Fenomenologisena nimenä »ratkaisu»
vie meidät syventymään teoksen ratkeamiseen juuri tuoksi teokseksi
ja ehkä vasta ensimmäistä kertaa sen »ongelman» äärelle. Teos ratkai-
suna tarkoittaa sitä, miten ratkaisu itse on *ratkaisu*, so. miten se itse
toimii *ratkaisemisena*, miten se on oma ratkeamisensa. Mutta miten
tässä teoksen luonnehdinnassa »ratkaisuksi» näkyy Heideggerin tai-
deteos-ajattelun kulku?

»*Umriss*» nimeää rajan (*peras*), jossa läsnäoleva lepää. Heideggerin
Riß-teeman mukaan läsnäoleva on piirtynyt esiin, sivalturnut ulos
kätkeytymättömyyteen, piirteisiinsä, joissa se on saanut ilmenemi-
selleen sijan.³ Se on ratkennut loppuun, ratkaisuihinsa, ja ilmenee
ratkaistuna kokonaisratkaisuna, jossa jokainen sen piirre on ehdot-
toman ratkaiseva ratkeama, *Riß*. Tässä »ratkeama» on nähtävä yhtä
aikaa ratketa-verbin molemmissa merkityksissä: halkeaman repeämi-
senä (*Aufreißen*) ja ongelman selvittämisenä (*Lösung, Entscheidung*).
Ensimmäisessä mielessä kyse on myös esiin ratkeamisesta (kuten joku
ratkeaa, so. sortuu ja puhkeaa nauramaan). Jälkimmäisessä mielessä
ratkeama on se, mitä vailla »ratkeama-ton» asia vielä on.⁴ Läsnäoleva
on näin ollen aina jo ratkennut läsnäolevaksi, olemaan läsnä, ja se on
siis aina jo saavuttanut täyteytensä, »ratkaisunsa», joka antaa sen olla
läsnäolevana.

Riß-teeman muutkin puolet käyvät tästä ilmi. Kun puhumme
»huoneratkaisusta», tarkoitamme asunnon *pohjapiirroksen levittäyty-*
mistä auki eteemme kaaviona. »Pohjapiirros» (*Grundriß*) viittaa tässä
»ratkaisevuuteen», siihen, että nuo ratkeamat ovat läsnäolevan ainoa
perusta. »*Auf-riß*» merkitsee ratkaisun auki levittäytymistä, puhkea-
mista ilmi (*Aufgehen*)⁵ väljennyksenä (*Lichtung*)⁶. »Kaavio» (*Umriss*)
taas tarkoittaa tämän ratkeamisen tulosta, ratkaisua, jossa kuuluu
maan jyrkkä raja (*peras* rajana, *Grenze*), johon oleva on täyttynyt ollen
siten läsnä maailmassa (*peras* mitan täyteytenä, *Maß*). Kun sano-
taan, että oleva on »ratki» itseään (kuten jonkin voidaan sanoa olevan

»ratkiriemukasta»), kuuluu siinä ratkeaman ehdoton läpikotaisuus (*Grundriß, Durchriß, Aufriß*), ilmipuhkeaminen (*Aufgehen*) ja rajattu täyteys (*Umriß*). Läsnäolo on ratki-olemista, olemista läpikotaisin ratkenneisuudessaan.

Teos ei kuitenkaan ole mikä tahansa läsnäoleva, vaan siinä ratkaisut ja ratkeamat ilmenevät tapahtuvina. Siinä on tekeillä läsnäolevan ratkeaminen läsnäoloonsa. Teos on oleva, joka saatetaan ratkeamaan, jotta riita (*Streit*) avautuisi siinä. Omassa ratkeamisessaan se on tuo ratkeama, jossa läsnäoleva vasta ratkeaa läsnäoloonsa.⁷ Mutta teos ei ole vain ratkaisu jonkin läsnäolevan puutteeseen. Voisi sanoa, että totuus kätkeytymättömyytenä on loistanut poissaolollaan, ja tähän loistoon teos vastaa. Kätkeytymättömyytenä totuudella on vetoa teokseen. Se vaatii tulla teokseksi, asetetuksi maahan ja maailmaan, jotta se voisi tapahtua. Mutta miten teos voisi tämän tehdä, ellei se juuri omassa ratkeamisessaan pystyisi olemaan totuuden tapahtumana? Koska teoksen »tapahtumarakenne» on ratkeava ratkaisu, totuuden tapahtuma voi samastua siihen riitana.⁸ Teos ratkeamana on riidan ratkomista, sen läpikäyntiä. Se ei tyrehtyvä riitaa. Siinä maa yrittää tunkea kaikkialla esille sulkeutuvana ilmipuhkeamisessaan, mutta joutuu suostumaan maailmalle ilmetäkseen. Maailma taas haluaa olla johdatuksen sovitusta (*Fug*), johon olisi vain sopeuttava, mutta joutuu kääntymään maan jyrkkyyden puoleen vallitakseen.⁹

Ratkeaman on kuitenkin asetuttava takaisin avoimessa koholla olevaan, suojelemaan maahan, jotta se valtaisi totuuden avoimen. Takaisin asettuminen tapahtuu niin, että maa, so. ilmipuhkeava ja sulkeutuva, ottaa itseensä ratkeaman, so. esiin ratkaisevan ja piirtävän täyteyden ja piirittävän rajan vetäytyvän jyrkkyyden. »Maa» on siis sekä riidan toinen osapuoli että se, mihin riita ratkeamana asettuu takaisin. Nämä kaksi ovat yksi: teoksen oliollisuus, sen maa, ryhtyy siksi jyrkkyydeksi, joka saa kaiken olevan asettumaan läsnäoloon.¹⁰ Tämän vuoksi sanan maa on sen ääni ja kuuluminen, sen johtuneisuuden ajatuskulku ja samankaltaisuuden kaiku. Samoin maalauksen värit ovat oikeastaan kaikki paikallisvärejä, jotka heti ilmaisevat, mikä oleva on jo läsnä niiden maassa: esine, valo, ilma, tanssi vai ilo.¹¹

Maahan takaisin asettuessaan teos asettuu kiinni kokonaisuuteen (*Gestalt*). Jyrkästi esiin ratkeavana ratkeamana teos kokonaisuutensa asettaa julki (*herstellt*) itsensä ja maan ratkenneena, läsnäolevan jyrkkyytenä. Eteenpäin päästävänä ratkaisuna teos asettaa voimaan (*aufstellt*) itsensä ja maailman; se antaa itsessään maailman väljentymän (*Gelichtete*) avoimet ja ratkaisevat väylät, joihin oleva pääsee.¹² Väljennys väläyttää olevan ilmi olemisessaan ja sovittaa (*fügt*) välähdyksensä loistavan näyttävyyden (*Schein*) teokseen. Sovittunut näyttävyys on kauneutta, joka tekee kaiken olevammaksi.¹³ Tunnetun välähtävyyttä myös arkiratkaisuissa, päätöksenteossa ja oikeellisen vastauksen löytymisessä. Näistä teos poikkeaa kuitenkin siinä, ettei se perustu eikä pyri mihinkään tuttuun, vaan sallii perustan itsensä tulla koettavaksi ratkaisuna, jossa viivytään. Viipymisen aluksi saate-taan todeta: »Ahaa... että tällainen ratkaisu.» Tämä toteamus on jo toistava vastaus¹⁴ siihen, että teoksessa ilmenee sen oma oleminen luotuna, esiin ratkeavana ratkaisuna, joka *korostaa*, että se itse on. Tämän »että se on» epätavallinen ilmeneminen teoksessa toimii sysäyksenä (*Stoß*) tapahtumaan, jossa mitään ei ole vielä ratkaistu. Tämä ratkenneisuuden sysäys, joka vie teoksen ratkeavuuteen, sysää hiljaa, siinä kutsuu ei-mikään. Teos kutsuu käymään läpi itsensä ratkeavana ratkaisuna.¹⁵ Tämän vuoksi olemme aina jo kysymässä teokselta kysymyksiä. Tämän sysäämisen kautta teos on myös totuuden säätämistä (*Stiftung*).¹⁶

Selvittääkseni teoksen olemista otan esimerkiksi kursivoidun sanan. Kursivoinnilla on toki monia arkisia tehtäviä, mutta aina aluksi kursivoitu sana pysäyttää meidät olemisensa eteen, kysymään, miksi se on kursivoitu. Hetken tuo sana on peruskäsite, jonka suhteen kaikki muut sanat jäsentyvät, mutta joka samalla ei itse selity, vaan kuuluu vain juuri sinä sanana, joka se on. Siinä saattaa kuulua yhtä aikaa kirjaimellinen, etymologinen ja arkinen merkitys tai se, miten sen johdanneisuus antaa ajateltavaksi olevan keskinäisiä suhteita. Kursivoidun sanan kohdalla ilmenee sanan kirjoittamisen loisto, vaihtoehtojen sanojen kesken tehtynä ratkaisuna, tai paremminkin sanan oma ratkeaminen, kirjoittamisen »juoksu». Kysyessämme, miksi tuo sana on tuossa, emme etsi vastausta kirjoittajan pyrkimyksistä, vaan vain

sanasta, siitä, että se itse onnistuu antamaan kuuluvaksi täsmälleen sen, minkä se antaa. Sanan ehdottomassa ratkaisuudessa ratkeaa esiin jokin läsnäoleva ratkeamiinsa. Kirjoituksessa »Das Wesen der Sprache» (1957–58) Heidegger toteaa, että juuri silloin, kun ei löydy oikeaa sanaa, kielen oma ääni tulee parhaiten kuulluksi. Kieli puhuu juuri siinä, että se joko lahjoittaa tai kieltää sanan, joka nimeäisi sen, mille ei vielä ole nimeä.¹⁷ Poissaolon loisto loistaa vielä sanassa, kun sana on »ratkaisu», kun se ei ole vielä tavallista läsnäolevaa. Ajattelu ja runoileminen huomaavat tämän, toisin kuin arkinen kielenkäyttö. Ei-triviaali kursivointi taas on »sysäävä» keino merkitä sanoja runoksi tekstin sisäpuolisessa tilassa.

Sana olevan väljennyksenä ja kielen puheena

Teos on perustavasti ratkaiseva, auki ratkova ja piirteisiinsä ratkeava ratkaisu, joka on vallannut totuuden avoimen, ryhtynyt olevan olemisen keskiöksi, väljennyksen paikaksi. Miten totuus tarkkaan ottaen tapahtuu? Totuuden tapahtuminen kätkeytymättömyytenä on Heideggerille tavallisen totuuskäsityksen – lauseen ja tosiasioiden yhtäpitävyyden, oikeellisuuden – mahdollisuuden ehto. Väljennyksen on oltava jo tapahtunut. Vasta siinä saapuu kätkeytymättömään se asia, jonka kanssa lause tai sana voi pitää yhtä tai olla pitämättä. Ihminenkin jää aina ilmaisuineen kätkeytymättömän sisään ja alaisuuteen, alttiiksi sille, sen jäljille ja siitä jälkeen (*in die Unverborgenheit ein- und ihr nachgesetzt*). Vasta kun väljennys on tapahtunut, oleva voi olla ainakin jotenkuten ymmärrettävissä. Syntyneen väljentymän väljyydessä oleva avautuu väljennettynä, harvennettuna, siis aina jotenkin kätkeytyneenä. Kätkeytyminen (*Verbergung*) tapahtuu kieltäytymisen (*Versagen*) ja vääristymisen (*Verstellen*) kautta. Se, että totuus on tapahtunut vääristymisenä, on erehtymisen mahdollisuuden ehto. Oleva voi pettää näyttävyydessään, näyttäen joltakin, mitä se ei ole.¹⁸

Kieltäytyminen taas on sitä, että yksittäinen oleva (*Seiendes*) kieltäytyy meiltä niin, ettemme voi tietää olevasta enempää kuin sen oleminen sallii. Pelkkä »että se on» tuo esille ne äärimmäiset rajat,

joissa ymmärryksemme olevasta väistämättä liikkuu. Kieltäytyminen ilmenee kuitenkin tiedon rajana vasta väljennyksen tapahduttua. Itse väljennyksessä tämä olevan kieltäytyminen olemiseensa ilmenee kätkeytymättömyyden tapahtumisena, väljennyksen »toimeensa tarttumisenä» (*Anfang*), jota seuraa olevien keskinäinen vääristyminen muuksi kuin mitä ne ovat. Kätkeytymisen ansiosta oleva voi olla läsnä olemisessaan. Väljennyksessä jokainen oleva keskeyttää (*innehält*) läsnäolemisensa tunkevan vastustavuuden, pidättäytyy siitä. Se hillitsee itseään ja pitääytyy (*sich zurückhält*) johonkin kätkeytyneisyyteen.¹⁹ Olevan ilmipuhkeaminen, *fysis*, löytää rajansa ja asettuu lepäämään läsnäoloonsa, joka on itsensä varassa pysymistä, paikallaan pysymistä ja näin ollen omissa rajoissaan lepäämistä.²⁰ Juuri kieltäytyminen tuo olevan läsnäolevaksi, muttei vielä enempää. Muu kuin se, mikä vastedes on läsnä, kieltäytyy. Oleva kieltyy läsnäoloonsa. Lisäksi kieltäytyminen ja vääristyminen vielä sekoittuvat keskenään. Kätkeytyminen vääristää myös itsensä. Se ei myönnä, että mitään on tapahtunutkaan, vaan väittää vallitsevaa tilannetta »pelkästään todella olevaksi».²¹

Kun oleva kieltäytyy läsnäoloonsa, voimme *sanoa* olevasta vain, että se on. Paitsi että tämä »että se on» ei *ole* »vähäistä»²², ei ole sekään, että voimme *sanoa* sen. Tämä avaa nimen²³ mahdollisuuden, jonka ansiosta oleva vasta on läsnä. Heidegger toteaa: »Siinä kun kieli ensi kertaa nimeää olevan, vasta tällainen nimeäminen saattaa olevan sanaksi ja ilmaantumiseen. Tämä nimeäminen nimittää olevan olemiseensa olemisestaan (*ulos*). Tällainen sanominen on sen välähdyksen luonnostelemista, jossa ilmoitetaan, minä oleva tulee avoimeen.»²⁴ »Olemiseensa» tarkoittaa tässä, paitsi »olemassa olevaksi», myös sitä, että jokainen oleva saa sen olemisen, joka sitä määrittää. »Olemisestaan ulos» taas tarkoittaa em. olevan ilmipuhkeamisen keskeytymistä. Toisaalla Heidegger sanoo: »Sana, nimeäminen, asettaa avautuvan olevan ulos välittömästä ylivoimaisesta tungoksesta takaisin olemiseensa ja varjelee sitä tässä avoimuudessa, rajautumassa ja pysyvyydessä.»²⁵ Oleva kehkeytyy tässä läsnäolevaksi: avoimeksi, paikalle-saapuneeksi, rajautuneeksi paikkaansa-kasvaneeksi ja seisahduneeksi paikoillaan-pysyväksi. Oleva on paikallaan-olevaa. Se

on »paikallaan», kunnossa ja sopivaa, so. oma ehdoton äärensä paikallaan-olemisessaan. Ratkaistu ja ratkennut läsnäoleva lepää ratkeamissaan, omassa piirissään.²⁶

Myöhemmin Heidegger toteaa sanan kutsuvan ja pitelevän oliota oliona, olevan tuo pitelysuhde itse.²⁷ Juuri nimeämisessä kuuluu kielen oma puhe, hiljaisuuden kumu (*das Geläut der Stille*).²⁸ Kieli puhuu sanontana (*Sage*), joka säättää kaikki »käynnit»²⁹. Käynti on väljennyyseen, so. tienooseen (*Gegend*), kuuluva tie (*Weg*). Käynti antaa meidän käydä siihen, johon meitä olemuksemme mukaisesti »käytetään» (kuten käytetään koiraa ulkona, *be-langen*). Tienoo liikuttaa meitä ja muuta olevaa, päästää omille teille, ryhtyy itse käynniksi, »käynnintää» (*be-wägt*).³⁰ Kieli itse käynnintävänä sanontana, omakohtauksen (*Ereignis*)³¹ puheena, myöntää, lupaa ja kieltää³² läsnä- ja poissaolevan jäämään omaan itseensä väljennyksen avoimessa. Omakohtaus pitelee lainomaisesti kaikkea sinä, mitä se on. Se viime kädessä antaa sanan nimetä olevan oman ehdottoman äären, nimetä sen omalle kohdalleen, ja sen vuoksi voimme puhua vain siitä, mikä tavalla tai toisella on. Se toimii kaikessa itsensä-näyttämässä.³³ Se on aika-peli-tilaa (*Zeit-Spiel-Raum*) ja sanontaa, joka itse lepää hiljaa, koska kaikki liikkuu tai puhuu suhteessa siihen, koska se käynnintää kaiken.³⁴ Tällaisena se on kaikkien suhteiden suhde, *suhdan-pitäminen* (*Ver-hältnis*).³⁵ Se, mikä näin kokoontuu lepäämään hiljaa, on itse asiassa korkeimman liikkeen kooste.³⁶ Taideteoksessa tämä korkeimman liikkeen, ratkeaman ratkeamisen, raukaiseva lepo on maan ja maailman riidan sisäisyydessä ja sysäyksessä.³⁷

Einführung in die Metaphysik -teoksessa ihminen on olevaa vastaanottava ja erilleen luetteleva kokoaja, joka käy *tekhnen* kautta olemisen järjestystä, *fysiksen* sovitusta vastaan, koska tämä vaatii ja tarvitsee ihmistä ilmetäkseen.³⁸ *Unterwegs zur Sprache* -teoksessa Heidegger korostaa kielen oman puheen kuulemista. Ennen kuin voimme puhua, olemme jo kuulleet kielen oman puheen, sillä me emme oikeastaan puhu kieltä, vaan kielestä käsin tai lähtien (*aus*). Me kuulemme kielen sanonnan vain koska se antaa meidän kuulua sille. Kieli itse puhuu näyttäen, ja silloin kun kuuntelemme sitä, me puhumme antaen sen sanoa itsensä.³⁹ Tällöin voimme mukauttaa omat kuuluvat sanamme

vastaamaan hiljaisuuden kumua, kumuun ja kumulle.⁴⁰ Kieli puhuu monologia, se puhuu yksin. Mutta se ei puhu eristyksissä. »Yksin» voi olla vain, jos on muitakin. Kieli käyttää ihmistä.⁴¹ Ihminen on ihminen vain sikäli kuin häntä käytetään (*brauchen*, mutta suomeksi myös em. »käynnin» mielessä) kielelle, so. jotta hän puhuisi sitä ja jotta kielen oma puhe kuuluisi hiljaisuuden kumuna.⁴²

Voisi siis sanoa, että kielessä kuuluu jännite, se omakohtauttavasti kohtalollinen sovitelmä ja ratkeama (*Gefüge, Aufriß*), joka lepää hiljaa mutta joka jatkuvasti jännittää jokaisen suhteen ja jokaisen olevan olemiseensa. Se kuuluu myös siellä, missä sana puuttuu tai missä vaivataan.⁴³ Jännite kuuluu ratkeaman riitaisuutena, kokonaisuuden sovittuneisuutena. Jännite on totuuden tapahtuma kiinnittyneenä teokseksi. Sana, joka kuulee hiljaisuuden kumun, antaa itsensä oman maansa ratkeamana ja sysäävänä jännitteenä, läsnäolevan avaukseksi, rajaukseksi ja pysyvyydeksi.

Jännite: performatiivi, metafora, sitaatti

Nimeämisessään sana on »maata» riidassa. Sanan »maa», jota meidän olisi siinä kuunneltava, on nimeämisvoimaa (*Nennkraft*), sanomista (*Sagen*), kuulumista ja »kuulemaa» (*Lauten, Verlauten*) tai puhumista (*Sprechen*).⁴⁴ Miten ymmärtää tätä maata enemmän ja silti jättää se maaksi? Miten meidän oikein on kuunneltava sanoja? Mitä sana on suhteessa siihen, että läsnäolevan nimeäminen on tuota kolминаista avautumista, rajautumista ja pysymistä? Edellä olevan perusteella tähän voidaan vastata ainakin kieltäytymisen osalta. Kyse on siitä, että olevalla ylipäättään on nimi, joka kutsuu sitä ja tuo sen julki. Nimen kuuluminen kuuluu itse. Se avautuu, rajautuu ja pysyy omana itsenään ja antaa omassa ratkeamisessaan itsensä tällaisena suhteena olevaan ja sen ratkeamiseen. Mutta nimi ei koskaan sano vain, että oleva on. Väljennys tapahtuu kieltäytymisen lisäksi myös vääristymisenä. Vasta vääristymisen kautta olevalla on se nimi, joka sillä on. Yritän lähestyä tätä seuraavassa tarttumalla kielen kolmeen ilmiöön, joiden *takaa* yritän tuoda kuunneltavaksi kielen puhetta.

Jos kyseessä olisi pelkkä arkinen kielenkäyttötilanne, mitä sanan käyttötapoja olisivat olevan avaaminen, rajaaminen ja pysäyttäminen? Avatessaan jotakin sana *performoi* sen olemaan, julistaa sen avatuksi ja vasta – »täten» – tekee ja saa aikaan sen, mistä se puhuu.⁴⁵ Sana rajaa kertomalla, mitä oleva on, samastamalla sitä *metaforisesti* toisaalle ja erottamalla sitä *metonymisesti* muusta. Kutsuessaan olevaa pysäyttymään eteensä samana kuin aikaisemmin, sana on aikaisemman esiintymänsä *sitaatti*.⁴⁶ Mutta olevan nimeäminen (läsnä)olemiselleen *ei* ole tällaista olevan avaavaa performointia, olevan metaforis-metonymistia jäsentämistä eikä olevan siteeraavaa pysäyttämistä. Näissä toiminnoissa ei ole kyse totuuden tapahtumasta, ei olevan kieltäytymisestä eikä vääristymisestä, vaan jo siitä, että oleva *nimetään toisin* jo valmiissa väljentylässä. Se missä oleva nimetään olemiselleen, missä sana itse syntyy ja missä kieli itse puhuu, on tämän toisin-nimeämisen mahdollisuuden ehto. Siihen, mitä nimeämisessä tapahtuu, pääsee kuitenkin syvemmälle, kun tarkastelemme, mitä esimerkiksi metafora on.

Klassisen näkemyksen mukaan metaforassa sana on korvannut toisen merkitysten samankaltaisuuden nojalla. Ricœur korostaa metaforassa jännitettä (*tension*) lauseen sisällä, lauseen kahden tulkinnan välillä, mutta myös referentin samanlaistamisessa, so. identiteetin ja erilaisuuden välillä.⁴⁷ Ricœurille sanojen *epifora*, samuuden näkymien erojen ohi⁴⁸, jota metaforan tulkinta edellyttää, on metaforisen lauseen sisäisen ristiriidan purkamista sanojen tasolle, jolloin keskeisimmissä sanoissa tapahtuu merkityksen muutos. Jännite jää yhä tulkintojen väliin, ja vasta tässä metafora ilmenee metaforana, omana erikoisena kielen ilmiönään, koska lause ei ole enää *ristiriitaisesti* jännittynyt.⁴⁹ Mutta mitä sanat ovat, jos jännite voi purkautua niiden tasolle? Tuntuisi luontevalta ulottaa jännitteen käsite sanan oman ratkeamisen tasolle; tällöin *epiforan* mahdollistaa se, että sanat ovat jo itsessään jännitteisiä. Tässä mielessä niissä on aina ollut mukana tuo identiteetin ja erilaisuuden jännite, jota metaforassa muutetaan. Näyttäähän jo sana itse, eikä vain metafora, jotakin, mitä ilman sitä ei näkyisi.⁵⁰ Toisin sanoen, kun metaforisessa lauseessa vallitsee suuri ristiriita, se pystyy venyttämään sanojen jännitettä jossain suhteessa

äärimmilleen, jotta ristiriita häviäisi ja muuttuisi lauseen metaforiseksi jännitteeksi. Tavallinenkin kielenkäyttö olisi tällöin polysemian torjumista niin, että sanojen jännitteitä kahlitaan ja lyödään lukkoon tai »lykätään» toisilla sanoilla, kavennetaan niiden jännitettä siihen, missä ne jo ovat.⁵¹ Sana, joka on pelkästään kirjoitettu runoon, kursorivoitu tietyllä tavalla, valittu teoksen nimeksi tms., tuo jännitteensä ilmi, vaikkei muodostakaan varsinaista metaforaa. Sana tarjoutuu jännitepotentiaalinalina⁵², jota voi käyttää suuntaan tai toiseen. Tämä jännite edeltää kaikkea jakoa kirjaimelliseen ja metaforiseen.

Myös performatiivien ja sitaattien takana on samoin nähtävissä jännitteinen taso. Nimeäminen avaa olevan aina kulloisellakin tavalla ja sulkee sen muiden tapojen suhteen. Nimeäminen myös antaa kullekin olevalle sen oman ajallisuuden, keston, toistumisen jne. Nämä kolme tapaa ovat selvästi sidoksissa toisiinsa. Performatiivin, metaforan ja sitaatin ehtona on siis jännittävä nimeämisen tapahtuma, joka vääristämisenä antaa olevalle sen oman olemisen ja joka jo kieltäytymisenä on ylipäättään sulkenut/avannut, rajannut/täyttännyt ja pysäyttännyt/pysyttännyt olevan läsnäoloon. Mutta tämä luonnehtii sanaa vain suhteessa siihen, että nimeämisen lopputuloksena on läsnäolevan oleminen. Miten sanat itse tarkemmin ottaen itsessään tekevät tämän? Miten niissä kuuluu tämä?

Derrida tuo esille toistettavuuden performatiivien mahdollisuuden ehtona.⁵³ Derridan mukaan lokuutio on jo rakenteellisesti kirjoitusta, mikä tekee Austinin performatiiveista aina »epäpuhtaita».⁵⁴ Derrida itse tuo esille poissaolon kirjoituksen konstitutiivisena elementtinä. Kirjoituksen mahdollistaa se, että se voidaan aina toistaa kommunikaatioilanteestaan, intentioista, kontekstista jne. irrallisena.⁵⁵ Toistettavuus on siis performatiivin ehto, mutta toki myös (ja jopa ensisijaisesti) siteerauksen, mitä Derrida ei käsittele, vaan jossain määrin samastaa siteeraamisen, lainaamisen ja toistettavuuden. Mutta jos toistettavuus on siteeraamisen, performatiivin ja toki myös metaforan mahdollisuuden ehto, niin eikö yhtä lailla jokin sellainen kuin rinnakkaissanojen moninaisuus (ensisijaisesti metaforan akselina) ja sanotun peruuttamattomuus (ensisijaisesti performatiivin akselina) ole kaikkien kolmen ehto?⁵⁶

Joka tapauksessa toistettavuus on se sanan elementti, jossa sana pysähtyy, ja sen myötä myös oleva. Tämä pysäytyksen jännite jää sanaan. Toistettaessa sana kuitenkin aina muuttuu, esim. metaforisesti jännittyen. Silti toisto pysyy suhteessa edeltävään lähtökohtaansa, toistettuun. Se on ajallinen jännite, jossa näkyy ajattelun liike, kulku aikaisemmasta nykyiseen. Mutta jos samaa sanaa toistetaan useita kertoja peräkkäin, emme enää kuule, mitä se sanoo. Ajattelun liike *sanassa* hiipuu, jännitettä ei enää synny. Samalla merkityksen jännite löystyy, koska vaihtoehtoisia sanoja ei ole, ja myös avaavuuden jännite vaipuu puhuttelemattomuuteen, koska sana on jo peruuttamattomasti sanottu useita kertoja. Itse asiassa alamme kuulla, ettei tuo sana sano enää mitään. Sanan jännite alkaakin lähetä pelkkää sanan itsensä avautumista, rajautumista ja pysymistä läsnäolevana. Sana pysyy itse-päisesti läsnä, eikä puhu.

Kielen tuominen

Jännite on kielen omaa puhetta. Sanat ovat aina jo toistettuja ja perittyjä, niissä on aina jo eroavuutta ja samuutta, ne ovat aina jo teke-mässä jotakin. Sana itse kuuluu tuona jännitteenä, liikkeensä lepona, sovitelmana, ratkeamana, ratkaisuna, joka *julistaa* sanovansa juuri sen, minkä se sanoo. Tavallisesti kuitenkin pidämme sanoja vain läsnä-olevina välineinä (myös performatiivin, metaforan ja sitaatin kohdalla), emmekä kuule tätä julistusta ja esim. sitä, millainen ajattelun kulku on jännittynyt sanan vartalon ja sen johtimen välille, sanueen eri sanojen välille, sanan etymologiaan, filologiaan ja käännöksiin tai sanojen sattumanvaraisiin samankaltaisuuksiin. Jos kuulemme tämän jännitteen sekä sanan itsensä että olevan ratkeamana, kätkeytymättömyyden ratkeamisena, voimme kuulla myös läsnäolon ehtoihin asti ja voimme vastata kielen omalle jännitteelle, ratkeamalle, hiljaisuuden kumulle. Voimme tuoda kielen kielenä kieleen⁵⁷, voimme tuoda kielen sen omana sanontana, hiljaisena jännitteenä, inhimilliseen puheeseen, kuuluvaan tai kirjovaan sanaan, maahan, jossa jännitteet voivat asettua julki. Puhuminen on jännitteiden virittämistä, jännittelemistä,

joka jo vastaa jännitteisiin. Tämän me huomaamme jo kun joudumme punnitsemaan ja maistelemaan, mitä sanat oikein sanovat.

Ratkeamassa ja totuuden tapahtumassa asiat eivät ole läsnä puhtaasti vaan ilmenevät *täydessä jännitteisyydessään*, joka tekee ne siksi, mitä ne aina äärimmillään ovat. Kyse on juuri siitä, että ei-mikään vapauttaa olevan olemaan. Kielen puhe on sen äärellisyyden puhetta, joka julistaa ehdottomuuttaan siinä, että oleva on aina jo nimetty juuri siksi olevaksi, joka se on. Kieltä on kuunneltava, koska siinä piirtyy olemisen äärimmäinen, vaikkakin historiallisesti muuttuva, raja. Omassa kielessä on annettu omin ajattelun asia. Oma kieli antaa väljennyksen polut, tienoon käynnit, historiallisen maailman. Tukeutuminen sanan kuulumaan, sanan maahan, takaa tuon sanan ajattelun viimeisen mahdollisen sijan, kielen »viimeisen sanan». Myöskään Heideggerin kieli ei ole metaforista asian kuvausta.⁵⁸

Ricœurin mukaan tulkinta etsii aina sekä käsitteen selkeyttä että metaforisen jännitteen säilyttämistä.⁵⁹ Mutta voisiko tulkinta suhtautua omaan kieleensä toisin? Myös Ricœur hahmottelee kieltä, joka olisi koko ajan tietoinen siitä, että se tuo kieleen jotakin juuri sillä hetkellä kun se siirtyy merkin mielestä referenttiin.⁶⁰ Olla-verbin metaforisuuden kautta hän päätyy ajatukseen kielestä, jossa oleva ilmenisi *fysiksessään*, ja tietenkin Heideggerin kielenkäyttöön, jota hän tosin kritisoi metafysiikan kritiikistä.⁶¹

Teosta luetaan, kuunnellaan, katsotaan ja koetaan eri tavalla kuin muuta olevaa. Ero ei ole jyrkkä objektin suhteen, vaan suhtautumisen suhteen. On ikään kuin teos vasta nyt ratkeaisi esille, jännittyisi, kuin oleellista siinä olisi tuo jännitteleminen. Ehkä kielen pitäisi antaa puhua teoksesta niin, että kieleemme itse jännittyisi vastaamaan teoksen jännitykseen, mutta myös historialliseen, eettiseen, poliittiseen ja metafysiiseen jännitykseen meidän ja teoksen välillä. Kenties tarvitaan kieltä, joka ei lähtökohtaisesti kiinnitä sanomaansa vain yksittäisiin sanoihin, vaan jännittää sanottavansa siihen, ettei ole yksittäisiä sanoja. Yksittäisiä sanoja ei ole, koska sanat koostuvat jännitteisesti toisistaan ja koska ne ovat sanoina vain diskurssin jännitteessä. Tällaiseen sanomiseen meneminen on sen tinkimätöntä seuraamista, mitä teos ja historia sanovat. Mutta mikään ei ole muuttunut helpommaksi.

Kaikki tämä edellyttää huolellista metafysiikan pois purkamista, tutkittavaan kulttuuriin perehtymistä, jotta sen voisi kääntää, tulkita, kuvailla, tuoda jännitteiseksi kieleksi.

Viitteet

1. Ks. esim. SZ, 138 (suom. 179); HW, 26–27 (suom. 39–41), 56 (suom. 71–72), 73 (suom. 89–90), 75–113 (suom. 9–50); GA 65, 13, 36–41, 503–504; WM, 314–315 (suom. 52–53); US, 166, 178–179.
2. Tekstini noudattaa *Heidegger Suomessa* -kollokviossa 17.1.2004 pitämäni esitelmää siinäkin suhteessa, että näissä raameissa en pysty esittämään perusteluja tälle »suomentavalle» tulkinnalleni ja olemassa olevista suomennoksista poikkeamisilleni, vaan tämä on jätettävä toisaalle. Toivon, että sanojen oma ääni kykenee kuljettamaan lukijaa tästä huolimatta. Mainittakoon kuitenkin jo, että »ratkeama» perustuu *peras*-sanan tulkintaan. Tämän sanan kuuntelu taas perustuu sille, mistä tässä tekstissä on kyse.
3. HW, 51 (suom. 66), 71 (suom. 87). Käytän »piirtoa», »piiriä» ja »piirrettä» *Riß*-sanana vastineena (»ratkeamalla» on näitä laajempi merkitys). »Piiri» ja »piirre» nimeävät rajan samalla lailla kuin *peras*. »Piiritys» tulee lähelle *peirar*-sanana side-merkitystä. Myös verbi »piirtyä esiin» tulee lähelle *peras*-sanueen *peirein*-sanana. »Piirros» ja »piiru» osuvat *Riß*-sanueeseen toisesta suunnasta.
4. Näin ollen se, missä ratkeamat tapahtuvat, olisi itse aina ratkeamaton (*a-peiron*); vrt. US, 196.
5. Esseen aiemmassa versiossa (*De l'origine de l'œuvre d'art*, 26) annetaan ymmärtää, että *fysis* kääntyy sekä sanaksi *Aufgehen* että sanaksi *Erde*, kuten suomen »puhkeama» tarkoittaa sekä »puhkeamista» että »puhjennutta» tai »puhkeavaa»; vrt. Aristoteles, *Metafysiikka* V, 4, 1014b15–1015a19. »Ilmi» tarkentaa, ettei kyse ole rikkoontumisesta, että *fysis* kytkeytyy ilmenemiseen (EM, 10–13, 54–55, 76–77) ja että myös maailma ja *Lichtung* »geht auf»; mm. HW, 50, 51 (suom. 65, 66).
6. »Väljennys» tarkoittaa hakkuu(alue)ta ja »*Lichtung*» raiviota. »Väljennyksen» sanueessa kuuluvat myös *Licht*-sanueen muut sanat: »välähtää», »välähtää», »välke» (*Licht*), »väljähtynyt» (*leicht*). (Sanueeseen kuuluu myös »väli»,

- »valjennus», »valo» jne. mutta eivät yhtä ilmeisesti.) »Väljennys» auttaa ymmärtämään, miten »*Lichtung*» tapahtuu kaksinaisena epäämisenä.
7. HW, 50–51 (suom. 65–66). Tässä siis teos on saapuville-tuotettava oleva (*ein hervorzubringendes Seiendes*), joka samastuu itse ratkeamaan (»[...] das Hervorzubringende, der Riß, [...]»).
 8. HW, 48–50 (suom. 63–65).
 9. *De l'origine de l'œuvre d'art*, 32; HW, 35–36 (suom. 49–50), 42 (suom. 56–57). *Fug-* ja *dikē*-sanueiden käännöksestä sovitus-sanueella todettakoon lyhyesti, että tässä sovitus (*Fug, dikē*) tarkoittaa väistämätöntä periaatetta, joka pitää olevaa olemisessaan (EM, 122–123, 127; ks. myös Parmenideen alkuteksti), ei kristillistä sovitusta, joka vanhurskauden (*dikaïosynē*) mukaan on ihmisen tehtävä, mutta jonka tekeekin Jumala, koska ihminen ei siihen pysty.
 10. HW, 32–33 (suom. 45–47), 50–51 (suom. 65–66), 57 (suom. 72–73). »Ääri-viivan» kaksinaisuus pitää riidan riitana; HW, 51 (suom. 66). Toisaalta maassa virtaa läsnäoloon rajaava virta; HW, 33 (suom. 47). Ratkeaman vetäytymisestä: Derrida 1987, 86–93.
 11. Vrt. Nancy 1993, 351–355, 364.
 12. Heidegger käyttää *Entscheidung*-sanaa teoksen yhteydessä, muttei »teos-ratkaisu». Hän toteaa maailman vallitsevan oleellisina ratkaisuihin, joiden jyrkkyys on peräisin maasta; HW, 30–31 (suom. 44), 35–36 (suom. 49), 42 (suom. 56), 50–51 (suom. 65–66); vrt. EM, 133; GA 65, 87–103. Vain sen vuoksi, että teos itse on ratkaisu, se voi ratkeavana olla näiden ratkaisujen syntymistä, so. totuuden tapahtumista. Väljentyä samastuu *Da*-paikkaan; von Herrmann 1980, 191–192; vrt. HW, 49 (suom. 64); vrt. myös »tienoo» US, 197.
 13. HW, 29–34 (suom. 42–48), 43 (suom. 57), 51 (suom. 66–67). Tässä siis teos sovittuu (*fügt sich*) sovitelmaksi (*Gefüge*).
 14. Vrt. mitä jäljempänä todetaan vastaamisesta, ja US, 29–33, 260–261.
 15. HW, 52–56 (suom. 67–72); ei-minkään kutsusta, vrt. SZ, passim.
 16. HW, 63–65 (suom. 78–81).
 17. US, 161.
 18. HW, 39–41 (suom. 53–55).
 19. HW, 40 (suom. 54).
 20. EM, 47.
 21. HW, 41 (suom. 55–56). Tätä voi verrata siihen, että vääristämistä on myös oven salaaminen kaapilla; GA 54, 47.

22. HW, 40 (suom. 54).
23. »Nimi», *onoma*, ei tarkoita vain substantiiveja; EM, 43–45. Yleensäkin Heideggerille jokainen sana, alkuperäinen *Sage* sinänsä, avaa olevaa. Heidegger itse kuuntelee verbejä ja partikkeleitakin: hän tematisoi esim. että-konjunktion analyysin aiheeksi.
24. HW, 61 (suom. 76–77). Alkuperäinen kursiivi; suomennosta muutettu. »Indem die Sprache erstmals das Seiende nennt, bringt solches Nennen das Seiende erst zum Wort und zum Erscheinen. Dieses Nennen ernennt das Seiende *zu* seinem Sein *aus* diesem. Solches Sagen ist ein Entwerfen des Lichten, darin angesagt wird, als was das Seiende ins Offene kommt.»
25. EM, 131. »Das Wort, das Nennen, stellt das sich eröffnende Seiende aus dem unmittelbaren überwältigenden Andrang in sein Sein zurück und bewahrt es in dieser Offenheit, Umgrenzung und Ständigkeit.»
26. Todettakoon, vielä, että käsitykseni Heideggerin läsnäolo-käsitteestä liittyy kiinteästi viitteessä 2 mainittuihin perusteluihin, erityisesti *peras*-sanan analyysiin. Tässä yhteydessä voi jo huomauttaa, että Parmenides antaa samalle *peirar*-sanalle tämän tehtävän, ja tässä kohdassa *Einführung in die Metaphysik* -teostaan Heidegger pohtii juuri Parmenideen runoa; EM, 132–133.
27. US, 20–21, 168–170, 187–188.
28. US, 20–31.
29. »Käynnillä» tarkoitan käytävää, esim. »sisään-». »Sanontaa» ajatellaan tässä peritynä iskevänä viisautena. Turvaudun siis tässäkin suomen kielen sanoihin, joille ei ole vastinetta alkutekstissä, mutta joiden kautta ajatuskulku selvinnee paremmin.
30. US, 196–203, 260–261. »Käynnintämisen» sijasta voisi ehkä sanoa »käynnistää» ja »käynnissä-pitää».
31. »Omakohtauksessa» kuuluu toivottavasti tapahtuma (kohtaus), jossa kaikki kohtaa omansa. Se sitoo olevan omaan olemiseensa. *Sich ereignen* on täten »kohdata oma», *ereignen* taas »omakohtauttaa».
32. US, 251–254; vrt. US, 175–186.
33. US, 253–254, 257–261, 266–267.
34. US, 213–215, 257–258.
35. US, 241, 267–268.
36. US, 29, 257–258; HW, 34–35 (suom. 48).
37. HW, 34–36 (suom. 47–50), 53 (suom. 68–69), 71 (suom. 87).
38. EM, 105–106, 124–133.

39. US, 254–257.
40. US, 29–33, 260–261.
41. US, 265–266.
42. US, 30, 196–197.
43. US, 161–162, 262–263.
44. HW, 32 ja lisäys a samalla sivulla (suom. 46); US, 204–205, 207–208.
45. Austin 1986, passim.
46. Sitaattia ajatellaan tässä ensisijaisesti lähdeviitteettömänä, siis sellaisena, joka on kyllä tunnistettavissa aikaisemmin sanotuksi, mutta josta ei vain ilmene, mitä joku joskus sanoi, vaan joka todella sanoo sen uudelleen – kun esimerkiksi sanotaan »arpa on heitetty» päättäväisen ratkaisun kohdalla.
47. Esim. Ricœur 1997, 311. Koin parhaaksi kaventaa valtavan teoreettisen alueen Ricœuriin.
48. Ricœur 1978, 196. Ricœur kuvailee tätä toisaalla myös sanojen »väännöksi»; Ricœur 1976, 50.
49. Ricœur 1978, passim, mm. 17–18, 131–132, 152, 195–196.
50. Vrt. Ricœur 1978, 197–198.
51. Jännitteen muuttuessa metafora voi myös kuolla tai muuttua arkikieleksi, jos sanan jännite muuttuu pysyvästi. Ricœurin mukaan tällöin sanan jännite häviää; Ricœur 1978, 214. Toisaalta hän myöntää, että kuolleen voi elvyttääkin; mt., 311. Polysemian torjumisesta, ks. mt., 130–131.
52. Vrt. Ricœur 1978, 129.
53. Derrida 1972, 387–390.
54. Derrida 1972, 383.
55. Derrida 1972, passim.
56. Nähdäkseni Derrida itse asiassa puhuu myös näistä mutta niputtaa nämä kaikki toistettavuuden (*itérabilité*) nimen alle; Derrida 1972, 374–376.
57. Vrt. US, 241–242, 261–262.
58. Olen siis Heideggerin kielen »metaforisuuden» suhteen Derridan, en Ricœurin (1978, 280–284) kannalla. Derrida (1987, 82–86) toteaa, että Heideggerin kielenkäyttö ei ole metaforista vaan tietyllä tavalla metaforisuutta edeltävää. Nähdäkseni Heideggerin kieli on kirjoittaen jännittelemistä, jonka kulussa ajattelu pyrkii tavoittamaan kielen, olevan ja ajattelun historiallisen jännitteisyyden, ehdottoman äärellisyyden, ja sen, mitä sana aina jo sanoi. Tällöin sanalla on kantavuutta ajattelun tiellä.

59. Ricœur 1978, 303.
60. Ricœur 1978, 304.
61. Ricœur 1978, 306–313.

Lähteet

- ARISTOTELES (1990), *Metafysiikka*. Suomentaneet Tuija Jatakari, Kati Näätsaari, Petri Pohjanlehto. Selitykset laatinut Simo Knuutila. Gaudeamus, Helsinki.
- AUSTIN, J. L. (1986), *How to Do Things with Words* [1962]. 2nd edition. Oxford University Press, Oxford.
- DERRIDA, JACQUES (1972), Signature événement contexte [1971]. Teoksessa *Marges de la philosophie*. Éditions de Minuit, Paris, 365–393.
- DERRIDA, JACQUES (1987), Le retrait de la métaphore [1978]. Teoksessa *Psyché: Invention de l'autre*. Éditions Galilée, Paris, 63–93.
- VON HERRMANN, FRIEDRICH-WILHELM (1980), *Heideggers Philosophie der Kunst: Eine systematische Interpretation der Holzwege-Abhandlung »Der Ursprung des Kunstwerkes«*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main.
- NANCY, JEAN-LUC (1993), On Painting (and) Presence [1988]. Translated by Emily McVarish. Teoksessa *The Birth to Presence*. Stanford University Press, Stanford 1993, 341–367.
- PARMENIDES, *On Nature (Peri fyseōs)*. <<http://philoctetes.free.fr/parmenides.pdf>> II. 3. 2004.
- RICŒUR, PAUL (1976), *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*. Texas Christian University Press, Fort Worth.
- RICŒUR, PAUL (1978), *The Rule of Metaphor: Multi-disciplinary studies of the creation of meaning in language [La métaphore vive, 1975]*. Translated by Robert Czerny with Kathleen McLaughlin and John Costello. Routledge and Kegan Paul, London.
- RICŒUR, PAUL (1997), *La Métaphore vive* [1975]. (Points, Essais 347.) Éditions du Seuil, Paris.

Sami Santanen

RUNOUDEN POHJAVIRTA

Heidegger ja Hölderlin

Monelle runous tarkoittaa ilmaisun tihentymistä. Heideggeria näkemys ei kuitenkaan tyydytä, vaikka jo kielelliset seikat, saksan *dichten*, tuntuisivat puhuvan sen puolesta. Runous näyttäytyy hänelle heti alkuun eräänlaisena tehtävänä, joka muodostuu runoiltavasta.

Taustalla on latinan sana *dictare*, joka tarkoittaa sanelua. Runoudella – esimerkiksi Hölderlinin hymnirunoudella – olisi siis teke- mistä sanelukirjoituksen kanssa! Toki runous on Heideggerille ennen muuta näyttämistä ja ilmituomista¹, mutta yhtä kaikki siinä on kyse jonkin vielä sanomattoman sanomisesta. Voidaankin ajatella, että runous merkitsee edeltäsanomista – ja siten itse asiassa tilaa, joka on vasta tulollaan. »Runollisesti sanotussa on [...] oma alkunsa.»² Tämä on kuitenkin ymmärrettävä kauaskantoisesti. Hölderlinin esimerkki osoittaa, että runoilijan tehtävä voi vallitsevan nihilismin oloissa osoit- tautua suorastaan historialliseksi.

Heideggeria häiritsee erityisesti käsitys runoudesta elämysten ilmaisuna. Sen mukaan elämys tihenee runoilijan vapaan kuvailun ansiosta vertauskuvalliseksi esitykseksi ja konkreettiseksi runoksi.³ Heideggerille runous ja sen tila on jotain, joka pitää voittaa runolta. Tämä voi tapahtua kuitenkin vain runon parissa, lukijan kamppai- lussa omavaltaisuuttaan ja lukutapojaan vastaan. Kun runouden ote

lukijasta vahvistuu, se ohjaa häntä tiukemmin itse sanontaan, sanan kiusoihin ja koukkuihin sekä siihen vaivannäköön, jota runon läpikäyminen vaatii.⁴ Siirtyminen runouden valtapiiriin erottaa runon »elämysten rämeeltä»⁵ ja tuo sen ilmi runoutena. Runous alkaa virrata samaan tapaan kuin Hölderlinin virtahymneissä. Niistä Heidegger löytää 1930-luvun puolivälissä väkevän virran, joka raivaa uomaa ja rajoja tiettömään erämaahan. Jumalat ovat kadonneet ja maa on jäänyt poluttomaksi niiden paon jäljiltä. Mahdollistaako jumalan puute siis runon? Joka tapauksessa Hölderlinissä, runoilijassa, joka Heideggerin mukaan »saksalaisilla [ja yleisemmin länsimaalaisilla]⁶ on vielä edessään», on olennaista, että hänen tuotantonsa »on jo ylittänyt meidän historiallisen touhuamisemme ja perustanut alun toiselle historialle; tämä historia alkaa taistelulla, jossa ratkeaa jumalan saapuminen tai pakeneminen.»⁷ Ei ole vaikea päätellä, että runoudelle lankeaa tällöin historiallinen vaara ja vastuu.⁸

Heideggeria kiinnostaa Hölderlinin runoudessa ennen muuta se, mitä siinä on runoiltu. Mikä voisi olla kannatettavampaa? Kyse ei ole kuitenkaan elämyksistä, kuten on tullut esille, eikä myöskään runon jähmettämisestä sisällöksi. Heidegger etsii runoillusta jotain muuta, itse asiassa runouden olemusta. Se taas asettuu runoudelle tehtäväksi, runoiltavaksi, kuten alussa mainitsin. Nyt tämä runoiltava (*das Zudichtende*) on kuitenkin vain runoiltuna (*das Gedichtete*).⁹ Mitä tämä voi tarkoittaa? Huomattakoon, että Heidegger kiistää Hölderlinin runouden olevan vertauskuvallista. Kun hän siis kehottaa ajattelemaan Hölderlinin runoiltua, kyseessä ei voi olla platonistiseen tapaan jokin runon sanamuodon takainen ideaalinen henkinen merkitys.¹⁰

Runoiltu

Runoiltua on etsittävä runollisesta sanasta. Se ei Heideggerin mukaan kuitenkaan ole runoilijan vallassa. Runollinen sana ylittää (*überschwingen*) runoilijan aivoitusten taajuuden, mutta yhtä lailla se ylittää myös oman monimerkityksisyytensä värähtelyalan. Se avaa ja sulkee alunalkuisen ja singulaarisen rikkauden.¹¹ Heideggerin mukaan runollinen

sana nimeää jonkin sellaisen, joka tulee runoilijan edeltä ja yli ja jota hän joutuu seuraamaan ja kuuntelemaan, omien ympyröidensä ulkopuolella. Hän korostaa tämän edeltä tulevan tietyllä tavalla jo *olevan*, vaikka se ei soviikaan normaaliin todellisuudentajuun vaan rajautuu pikemminkin mahdolltomaan. Runoilta löytyy näiltä runollisen sanan ylitaajuuksilta, ei siitä, mitä runoilija – Hölderlin – sanomisissaan kulloinkin tarkoittaa. Päinvastoin, runoilta tarkoittaa häntä, runoilijaa, se kutsuu häntä runoilijuuteen, tapauskohtaisesti.¹² Beda Allemann käsittää asian niin, että runoillussa kohtaavat runon sanottu ja ei-sanottu. Kysymys on ei-sanotun kokemisesta sanotussa mutta sillä tavoin, että se, mitä runosta tulee sanotuksi, jättää tilaa valmiudelle seurata runoillun vaatimuksia.¹³

Runoilta asettuu siis Hölderlinille tehtävänä. Seuraavassa yritän selvittää, miten Heidegger jäljittää runoiltavaa hymneistä *Germania* (*Germanien*), *Rein* (*Der Rhein*) ja *Ister* (*Der Ister*) sekä niiden ohella myös hymnistä *Muisto* (*Andenken*).¹⁴ Näistä hymneistä *Rein* ja *Ister* ovat leimallisesti virtarunoutta, niin kuin nimetkin kertovat.

Näkökulmani taustalla on Allemann. Hän on esittänyt mielenkiintoisen huomion virta-aiheen muutoksesta Hölderlinillä. Aihe kuuluu Hölderlinin runouteen varhaisvaiheesta viimeisiin hymneihin asti. Aluksi virta esiintyy kaipuuna äärettömään, aiempaan ykseyteen: Kreikkaan, jossa ihmiset elävät vielä jumalten läheisyydessä, tai valtamereen – alkukaaokseen, kaikkikykyteen – josta ajallinen ja erottuva on lähtöisin ja johon se palaa. Vähitellen virran alkulähde siirtyy vuorille ja lopulta itse virran kulku mutkistuu. Postuumissa *Ister*-hymnissä virta näyttää suorastaan kulkevan taaksepäin. Allemann kysyy lakonisesti: mitä kätkeytyy tähän käänteeseen?¹⁵

Taso, jolla Heidegger lukee Hölderlinin runoutta, hymni- ja erityisesti virtarunoutta, käy ilmi kun hän kommentoi *Isterin* aloitusäettä *Jetzt komme, Feuer!*¹⁶ Runon aloittava *Nyt* on Heideggerin mukaan kuin äkkiä noussut tähti, joka valaisee kaiken kauttaaltaan. Kuten jo edellä tuli esille, runollisesti sanotulla on oma alkunsa. Jatkon valkeneminen riippuu puolestaan siitä, että kutsu *tule*, joka säkeen mukaan koskee *tulta*, ymmärretään niin, että kutsujat, jotka huutavat »nyt», ovatkin itse kutsuttuja. Heitä kutsuu tuli, joka tulee ja saa päivän koittamaan.

Tuleminen ei siis johdu kutsusta. Kutsu ilmoittaa pikemminkin valmiudesta, siitä, että huutajat ovat valmiina kutsuun, eli heidän kutsumuksestaan. Mihin? Heideggerin mielestä runouteen. Siksi he voivat esittää kutsun »tule!». *Nyt* nimeää tässä katsannossa kutsuttujen kutsun ajan – eli runoilijan ajan. Sellainen aika ei ole kronologinen eikä päivättävissä; se määräytyy siitä, mitä runoilijat ovat runoudestaan kutsutut runoilemaan. »*Nyt*» on lähetetty heille heidän ajakseen. Vaikka *Nyt tule* näyttää puhuvan nykyhetkestä tulevaisuuteen, niin ensin se oikeastaan puhuu tapahtuneen, jo ratkaistun suuntaan. Suhde tulevaan nojaa silloin tähän tapahtuneeseen. »*Nyt*» nimeää Heideggerin mukaan tapahtuman (*ein Ereignis*) ja samalla runollisen ajan kätkeytyneen täyteen.

Toinen esimerkki puhuu sekin valmiudesta.¹⁷ *Rein*-hymnin alkusäkeistössä runon minä eli Heideggerin mukaan runoilija istuu lämpimässä siimeksessä Alppien juurella aatos harhaillen kaukaisuudessa, *Italiassa ja Morean rannoilla*. Etäisiä ja vanhoja jumalia ajattelevan runoilijan yllättää kuitenkin odottamaton pakko ajatella jotain muuta. Odottamaton käy siis mahdolliseksi runoilijan ollessa uppoutunut olleeseen. Siihen tarvitaan vain huomaamatonta valmiutta. Alppivuoristo vangitsee katseen ja sovittaa sen Reinin laaksoon. Kuljeksiva sielu ohjataan kaukomietteistä ajattelemaan omaa kotiseutuaan, löytämään oma historiallinen *Daseininsa*. Siinä runoilijan on ajateltava. Kokoavasti voidaan sanoa, että runoilijan on pysyteltävä rajalla.

Heidegger kuvaa Hölderlinin runojen kielirakennetta pyörteeksi, jolla on voimaa liikuttaa lukijaa.¹⁸ Runon sanominen pyöräsiinä määrin, että tasainen ja objektiivinen merkitysodotus osoittautuu voimatomaksi. Heidegger korostaa kuitenkin, että juuri sellaisena runous tuo meidät kieleen, puhumaan ja kuulemaan eli keskustelemaan mutta tavalla, jossa keskustelu merkitsee enemmän kielen tapahtumista ja puhuteltuna olemista kuin esimerkiksi yhteisymmärryksen tavoittelua. Taustalla on Hölderlinin runouden esiintuoma ajatus, jonka mukaan me – ihmiset – olemme keskustelu (*seit ein Gespräch wir sind*).¹⁹ Kieli perustaa keskustelun eli tapahtumisensa muodossa olemisemme, sillä siinä joudutaan alttiiksi olevalle kokonaisuudessaan ja myös olemisen ja ei-olemisen välienselvittelylle. Kieleen kätkeytyy runoudesta

juontuva sanomisen pohjavirta, jona oleminen säättää itsensä.²⁰ Mutta siihen sisältyy myös kaksinainen vaara: toisaalta tuhoutuminen liian lähellä jumalia, toisaalta kielen latistuminen pelkäksi puhelemiseksi.²¹ Paneudun seuraavassa Heideggerin vihjeestä muutamaan Hölderlinin runouden pyörteeseen.

Perusvire

Ensimmäinen pyörre odottaa *Germanian* (1801) alkusanoissa, joissa viitataan entisajan jumalhahmoihin: *Ei heitä, autuaita [...] / Heitä en saa enää kutsua, mutta jos / Te kotiseudun vedet [...] / Te ikävöivät*. Näistä sanoista nousee runon perusvire ja myös se runollisen sanomisen pyörre, joka vie Heideggerin mukaan runouden »sisimpään».²²

Näissä alkusanoissa ja muutenkin on mietittävä, mistä käsin runoilija puhuu. Heidegger korostaa, että se on koettavissa vain runollisen sanomisen koko tapahtumasuunnassa sillä sanomisen ääni (*Stimme*) on tarkkaan viritetty (*gestimmt*). Runoilijan puhe kohooa tietyistä virittyneisyydestä (*Stimmung*), joka määrittää (*be-stimmt*) perustan ja pohjan sekä virittää kauttaaltaan (*durchstimmt*) tilan, jossa runollinen sanominen säättää tietyn olemisen. Tätä virittyneisyyttä Heidegger kutsuu runouden perusvireeksi (*Grundstimmung*).²³ Se ylittää runoilijan ihmisyyden. Edellä on tullut esille, ettei runoilijan sana ole hänen vallassaan sillä se saattaa ylittää (*überdichten*) niin runoilijan kuin myös itsensä.²⁴ Perusvire ei tarkoita näin ollen sanomista säestävää tunnesävytystä vaan se avaa maailman, joka saa runollisessa sanomisessa olemisen leiman.

Germanian alkusanoissa jumalten läsnäolo on ollut, mutta kyse ei ole historianankirjoituksen toteamuksesta, sillä runouden alkuperäisessä ajallisuudessa olleisuus ja olleinen (*Gewesene*) eroavat menneisyydestä ja menneestä (*Vergangene*). Sanojen ajatuksena on pikemminkin tuoda jumalten pako kokemukseksi *Daseinin* siirtymisestä sellaiseen perusvireeseen, jossa historiallinen kansa kokonaisuudessaan kärsii jumalattomuutensa ja rikkinäisyytensä härtää. Asia ei ole

kuitenkaan yksinkertainen, sillä tämä ahdinko (*Not*) on peittynyt metafyyysisesti olemattomiin (*Notlosigkeit*), toisin sanoen ongelmiin, jotka halutaan nähdä muualla.²⁵ Runon pyörteen osoitteena on tämä metafyyminen ahdinko (*Not der Notlosigkeit*), kyvyttömyys kokea *Daseinin* kysymyksenarvoisuus. Runollisessa sanassa meitä länsimaalaisia odottaa siis uudelleen heräävä ahdinko. On kuitenkin huomattava, että tämä määräytymys (*Bestimmung*) edellyttää, kuten Heidegger hieman arvoituksellisesti sanoo, olemisen kuilujen avautumista virittävästi (*stimmende Eröffnung*).²⁶

Vanhon jumalten hylkääminen ei tarkoita, että *Germaniassa* olisi luovuttu itse kutsumisesta. Sitä leimaa nyt kuitenkin täyttymätön odotus, jonka sietäminen on tuskaa ja valitusta. Heideggerin mukaan kutsumisen tuska nousee murheen perusvireestä ja tämä murhe on pyhää. Niinpä valitus on Hölderlinillä osanottoa *kotiseudun vesien* valitukseen. Maa on jäänyt poluttomaksi jumalten paon jäljiltä, vedet ikävoivat tietä ja repäisevät väkevänä virtana koko kapinoivan maan odotettuja jumalia vastaan.²⁷ Murheen perusvire menee siis maahan asti ja asettaa sen odottamaan uhkaavan taivaan alle.

Jumalista luopuminen luo niiden olleena olemisen. Samalla asettuu kuitenkin tehtäväksi säilyttää niiden jumaluus. Se ei voi kuitenkaan tapahtua muistin varassa, sillä kyse on jumalallisesta, jota ei voi sisällyttää muistiin ilman tiettyä puhdistavaa ja huojentavaa onohduksen ulottuvuutta, kuten Françoise Dastur on huomauttanut.²⁸ Jumaluus ei siis ole kadonnut ihmisten *Daseinista* mutta sen säilyttäminen edellyttää, että ottaa kestääkseen vanhojen jumalten paon välttämättömyyden. Heideggerin mukaan tämä säilyttäminen osoittaa, että murheen perusvire sisältää avaavan juonte. Hylättynä oleminen kääntyy odotukseksi ja valmiudeksi. Luopuminen osoittautuu luovaksi ja merkitsee ajallisuuden kääntymistä. Hylättynä oleminen – *Germanian* aloittava *Ei* – saa perusvireessä vastakäiukseen valmiuden – »kyllä» – joka kestää odotuksen painostuksen. Pitää kyetä odottamaan tulevaa, oman lähetystä.²⁹ Perusvire ei ole siis yksilulotteinen johtuen sen erikoisesta liikkeisyydestä (*Bewegtheit*) ja käänteisyydestä (*Gegenwendige*). Siinä on kyse siirtymisestä alkuperäiseen aikaan, joka tempaa *Daseinin* tulevaan ja olleeseen.

Perusvirettä ei ole helppo kuvitella. Mikä suhde sillä on kuviin, runon kuvallisuuteen? Kun se määrittää koko runouden sanomisen, siltä puuttuu Heideggerin mukaan yhteys kuvallisuuteen. Siinä ei siis ole kyse mielikuvituksen eloisuudesta? Heideggerin mielestä runon kuvallinen anti, kuvatason tapahtumayhteys verhoaa ja oikeastaan kieltää ja etäännyttää perusvireen, jonka on säilyttävä latistumatta ja katoamatta äärimmäisessä vastakohtaisuudessaan, sillä se juontaa ajan alkuperäiseen olemukseen.³⁰ Perusvireessä puhuu olemisen ääni.³¹ Näitä olemisen laajimpia ristiriitoja, niiden yhteyden jätneyttä ja intensiteettiä Hölderlin kutsuu nimellä *Innigkeit*, »intiimiys». Siitä säädetään runoudessa. Se on runouden sisin. Hölderlin ei tarkoita sillä tunnepitoista läheisyyttä, sentimentaalisuutta tai lyyrisyyttä vaan pikemminkin kokoavaa riitaa, joka vapauttaa riitelevät paradoksaalisesti äärirajoilleen, olemukseensa ja sitä kautta keskinäiseen kiintymykseen. Sopusointu, joka silloin avautuu riidan muodossa, pysyy salassa, kätkeytyneenä, mutta sellaisena se on kuitenkin mahtavampi kuin jos se tulisi ilmi.³²

Tältä pohjalta voidaan lähestyä perusvireen käänteisyyttä. Mainitsin edellä murheen pyhyiden ja myös kuinka sen on tästä syystä ajateltava vallanneen olevan kokonaisuudessaan sen sijaan että se palautuisi pelkästään subjektiiviseksi tunnetilaksi. Pyhän myötä murheeseen tulee vastakkaisia aspekteja, kuten edellä kävi ilmi. Heidegger päätyy siihen, että perusvireen olemukseen kuuluu vastavire (*Gegenstimmung*). Tämä näkyy esimerkiksi murhenäytelmän kohdalla, jossa hänen mukaan tulee esiin murheen ja ilon kiistaisia yhteyksiä.³³ Sofokles sanoo »iloisimman murheessa», kuten Hölderlin toteaa. Murheen sydämessä värähtelee ilo. Heideggerille tämä tarkoittaa perusvireen intiimiyyttä.

Puolijumala

Toinen pyörre löytyy Reinin (1801) säkeestä *Puhdasalkuinen on arvoitus*³⁴. Jos edellinen pyörre johti perusvireessä vallitsevaan käänteisyyteen, niin nyt siitä johdutaan virtaan ja sen arvoitukselliseen alkuperään.

Mainitsin edellä hymnin alkuasetelman, jossa Alppien juurella etäisiä ja vanhoja jumalia ajattelevan runoilijan yllättää odottamaton pakko ajatella jotain muuta. Perusvireen nojalla Heidegger päätelee, että kyse on tempautumisesta inhimilliseen ja jumalalliseen olemiseen itseensä. Se tarkoittaa inhimillisen ja jumalallisen väliä (*Zwischen*), koska vasta siitä käsin niiden ero ja keskinäinen suhde avautuu.³⁵ Runoilija ohjataan siis ajattelemaan tätä väliasemaa eli puolijumalia – *Puolijumaliin aatos nousi* – sillä ihmisen olemusta joudumme kysymään »yli» ihmisen ja jumalten olemusta ajattellessamme yllämme vain alijumalaan. Inhimillisen ja jumalallisen olemisen ajattelu edellyttää puolijumalan olemisen ajattelua.

Tämä ajattelu on runon mukaan *erään kohtalon odottamatonta kuulemista*. Puolijumalan olemista luonnehtii siis kohtalo. Mutta kohtalo ei merkitse nyt vääjäämättömyyttä vaan historiallisuutta. Heidegger ymmärtää sen lähetykseksi (*Schickung*), joka on lähetetty meille tai joka itse asiassa lähettää meidät sitä vastaan, joka on meille määrätty (*Bestimmung*), olettaen, että lähetämme itse itsemme todella siihen. Kohtalo tarkoittaa, että ottaa vastatakseen olemisesta, joka ylittää ihmisen. Sen vuoksi puolijumala kärsii ihmisten suunnassa.³⁶ Koska tämä kärsimys on koettavissa uudelleen vain kärsimyksessä, on runoilijan oma oleminen myötäkärsimistä, ojentumista puolijumalien olemisen puoleen. Myötäkärsiminen muodostaa Heideggerin mukaan *Reinin* perusvireen. Runoilija määrätään ajattelemaan puolijumalia eli olemisen keskelle, josta olevan kokonaisuuden (ihmiset, jumalat, maa) pitäisi avautua uudelleen.

Heidegger huomauttaa myös runon viittauksista puolijumala Dionysokseen, jonka naamioitunut oleminen on poissaolon läsnäoloa ja päinvastoin, olemisen ja ei-olemisen keskinäisyyttä.³⁷ Puolijumala muistuttaa tässä suhteessa virranhenkeä, kuten jatkossa näemme.

Runoilija kuulee kuitenkin *erään kohtalon*. *Reinin* alkuasetelmassa alppivuoristo ohjasi runoilijan kotiseudulle, juurilleen. Asetelma kielii alkuperän läheisyydestä, sillä se, joka jättää helposti seudun, on Heideggerin mukaan juureton ja vailla alkuperää.³⁸ Samalla asetelma kertoo alkulähteen läheisyydestä, sillä kotoinen maa myötäilee historiallisessa mielessä virtaa, kuten edempänä käy ilmi. Alpeilta lähtevä virta

eli Rein on runon *eräs kohtalo*, jonka runoilija kuulee. Kohtalo merkitsee näin ollen kysymystä alkuperästä ja alkulähteestä (*Ursprung*).

Alkuperä siis kuullaan, mutta miten? Jumalat kuulevat (*erhören*) heltyen eli tavalla, joka vapauttaa alkuperän kahleistaan niin että se jää oman onnensa nojaan. Myös kuolevaiset jättävät alkuperän, sillä heidän kuulemisensa (*überhören*) on sitä, ettei olla kuulevinaan vaan paeetaan alkulähdettä ja pitäydytään kummunneeseen, siihen, mikä on jo saanut alkunsa, välittämättä lainkaan sen olemisesta. Runoilijan kuuleminen on erilaista. Se kestää kärsien kahlehditun alkulähteen tempoilua, kun se on puhkeamaisillaan. Runoilija pysyttelee lähteen korvalla, alkuperän äärellä, sillä hän vaistoa kuulemastaan (*heraus hören*) ennakolta sen, mikä on pysyvää ja kätkee sen sanaan.³⁹ *Oli ääni se virroista jaloimman*. Tämä on Heideggerin mielestä runoilevaa kuulemista.

Huomataan, että vain runoilija asettaa kysymyksen alkuperästä olemuksessaan, kumpuamisessaan (*entspringen*). Kummunnut (*entsprungen*) ja pois virtaava on yhtä vähän alkuperä kuin kahlehdukin. Heideggerin mukaan on kuitenkin huomattava, ettei alkuperä rajaudu alkuun. Itse asiassa se tulee itseksensä vasta koko virrankulun myötä, sillä puolijumala, väliolento, virranhenki kehkeytyy kumpuamisen ja kummunneen riitana.⁴⁰ Tähän viittaa mainitsemani *Reinin säe Puhdas-alkuinen on arvoitus – Ein Räthsel ist Reinentsprungenes*.

Siitä todistaa Heideggerin mukaan myös Rein itse, kun se tekee äkkimutkan pohjoiseen, kohti saksalaisia maita. Virran kääntyminen pois alunalkuisesta suunnasta itään tuo siihen vastatahdon, joka on riidellen sulatettava. Toive, joka suuntautui itään, yhteiseen alkuperään kreikkalaisten kanssa, murtuu ja samalla virran olemisen muuttuu kohtaloksi, kärsimykseksi. Toive sulkeutuu kohtalo-olemiselta, sillä se estää ottamasta vastatakseen kohtalosta ja määräytytyksestä (*Bestimmung*).

Murroskohdassa Rein ei oikein *tiedä minne mennä*. Runo puhuu tästä epätietoisuudesta *puutoksena* (*Fehl*), mutta Heideggerin mukaan siinä on kyse alkuperän myötäjaisista. Virran sekoaminen (*verfehlen*) suunnassaan johtuu siitä, että se joutuu kestäämään jalons alkuperänsä ylenmääräistä voimaa ja rikkautta.⁴¹ Toisaalta vain jatkuva kumpuaminen kestää suunnan murtumisen ja määräytyksen ikeen. Näistä

seikoista määräytyy virran oleminen kummunneena. Runon sanat *alkusi kaltaiseks olet jäävä* osoittavat, kuinka alkuperän mahti ylittää kummunneen. Alku hyppää alinomaa sen edelle, kestää sitä pidempään ja muodostaa siten sen varsinaisen päämäärän. Virta ei siis jätä alkuperää taakseen. Tällöin on kuitenkin pääteltävissä, että tämän *puhdasalkuisen* virran kohdalla itse alkuperä on kahdentunut. Heidegger erottaa siinä alkuperän sellaisenaan ja alkuperän suhteessa kummunneeseen. Edellinen viittaa siihen, mistä kumpuava kumpuaa (*entspringen*). Jälkimmäinen tarkoittaa kummunneena olemista (*Entsprungensein*), jota alkuperä rasittaa kuvatulla tavalla.⁴² Tätä alkuperän kahdentumista ja riitaisuutta on Heideggerin mielestä syytä korostaa. Se erottaa Hölderlinin runouden luonnonilmiön poeettisesta kuvauksesta, jossa virran synty, kulku ja laskeminen mereen seuraavat toisiaan yhtenäisenä kaarena.⁴³

Hölderlinin runoutta leimaa kaaren sijaan kurimus. Sen peruspiirrettä on jäljitettävä siitä, miten *puhdasalkuisen* virran eli puolijumalan olemus, joka runon mukaan *on arvoitus*, kehkeytyy kahdentuneen alkuperänsä riidassa. Yleisesti voi sanoa, että kehkeytyminen noudattaa riitaisuuden nousevaa linjaa, sillä kahdentuminen kertaautuu noissa juuri erottuneissa alkuperissä. Heidegger erottaa ensin mainitussa eli alkuperässä sellaisenaan, joka runon mukaan *enemmän merkitsee*, kaksi mahtia, jotka tarkoittavat puolijumalan kahta vastakaista syntysuuntaa. Nämä ovat *Maa-äidin* (*Mutter Erd*) vajottavat uumenet ja *Salamoitsija* (*Donnerer*) eli jumala: syntymä ja valonsäde.⁴⁴ Ne ovat *puhtaan* alun mahteja ja sen vuoksi hänen mukaan riidassa keskenään. Toinen puoli *puhdasalkuisessa*, edellä mainittu kummunneena oleminen, määräytyy puolestaan *pakon* (*Not*) ja *kasvatuksen* (*Zucht*) vaikutuksesta. Nämä suhtautuvat vihamielisesti edellisiin puhtaan alkuperän mahteihin ja riitelevät lisäksi keskenään. *Puhdasalkuinen* (*Reinentsprungenes*) on olemukseltaan siis vihamielisten mahtien risteys, niiden jännittymistä toisiaan vastaan mutta yhtä lailla myös toistensa puoleen. Heideggerin mukaan tällöin on kyse alkuperäisestä sovusta.

Puhdasalkuinen on runon mukaan kuitenkin *arvoitus*. Miten tämä arvoitus sopii virran alkuperäkartoitukseen? Heidegger

huomauttaa, etteivät hänen kuvaamansa vihamieliset mahdit asetu vain vastakkain vaan kukin niistä pyrkii vallanriistoon siirtämällä toisen pois paikaltaan tai asettumalla sen eteen. Vihollisuus osoitetaan siten vastavuoroiseksi kätkemiseksi (*Verbergen*). Sen nojalla voidaan puhua puolijumalan olemiseen punoutuvasta salaisuudesta – eli intiimiydestä siinä mielessä kuin sitä edellä tarkasteltiin. Tämä kätkeytyneisyys käy ilmi vain jos myöntyy siihen eikä anna tilanteen hajota selityksiin, jotka pyrkivät vain hälventämään *puhdasalkuisen* arvoituksellisuutta. Intiimiys tarkoittaa salaista yhteyttä, joka kokoa vihamieliset mahdit riidassaan. Heidegger puhuu tästä alkuperäisestä yhdyssiteestä vihollisuutena, jonka jännitteessä on pisara autuutta (*Feind-seligkeit*).

Mutta mikä on runouden suhde tähän olemisen salaisuuteen? *Reinin* mukaan sitä *tuskin saa ilmaista laulukaan*. Heidegger päättelee, että runouden tehtävä muodostuu juuri siitä, että salaisuutta *tuskin saa ilmaista*. Taustalla on ajatus salaisuudesta intiimiytenä eli ajatus olemisesta vihamielisten mahtien riitana. Tällöin kaikki, mikä on, on pelkästään mahtien riitakentässä. Hölderlinin runoudessa tätä intiimiyttä kutsutaan luonnoksi.⁴⁵ Herakleitokselta tiedämme, että luonto pyrkii piiloutumaan. Runollinen sanominen on nyt näiden olemisen mahtien vihollisuuden avaamista; hymnissä *Niin kuin pyhäpäivänä...* (*Wie wenn am Feiertage...*) runollinen sanominen kasvaa ukkosista, jotka vaeltavat maan ja taivaan väliä – puolijumalan tapaan. Runous säättää olemisen, koska se ei ole muuta kuin luonnon itsensä *aseenkalahdus*, jossa luonto havahtuu aavistamaansa intiimiyteen. Kyse on olemisesta, joka tuo sanassa itsensä itseensä.

Virranhenki

Kolmas pyörre vie lähemmäksi virran arvoitusta. Se näkyy *Isterin* säkeissä: *Mutta se näyttää melkein / menevän taaksepäin ja / minusta tuntuu, että sen täytyy tulla / idästä. Paljon olisi / sanottavaa siitä*. Näissä sanoissa on kyse paljolti siitä, että virta tuo ihmisen sinne minne hän kuuluu. Noudattaako se olemisen äänen kutsua?⁴⁶

Siis *Ister*. *Ister* on vanha nimi; roomalaisille se tarkoitti Tonavan alajuoksua, yläjuoksun nimi oli Danubius. Tämä antaa vihjeen siitä, mitä tuleman pitää. Hölderlin nimeää Heideggerin mukaan Tonavan yläjuoksun sen alajuoksun muinaisella nimellä aivan kuin Ala-Tonava olisi palannut yläjuoksulleen, lähteelleen.

Samalla Hölderlin kutsuu virran olemukseensa. Tämä tapahtuu siis nimeämällä, joka kohottaa nimetyn olemukseensa ja perustaa sen runolliseen sanaan.⁴⁷ Nimeäminen on Hölderlinin nimi runolliselle sanomiselle. Otan seuraavassa esille muutaman Heideggerin erittelemän seikan virran olemuksesta.⁴⁸ Virralle on ensinnäkin ominaista virrata eli kiiruhtaa kohti merta piittaamatta rannalla ihmettelevästä ihmisestä. Tällöin sillä on suhde olleeseen ja tulevaan, vähän ajan tapaan. Virratessaan se katoaa ja samalla aavistelee: *täällä* on virran myötä aina muualla, *nyt* on aina taaksejäänyt. Vihdoin virta määrää ihmisen asuinseudun. Asuinsijallaan ihminen löytää rauhan. Virta on tällaista seudullisuutta (*Ortschaft*), seudun antamista, joka määrää ihmisen sinne, minne hän kuuluu, sen *täällä*, missä hänellä on kotoista (*heimisch*). Kun virta näin tuo ihmisen omaansa ja pitää hänet siinä, niin voi sanoa, että virta kotouttaa. Ihminen kotoutuu (*heimischwerden*) virran ansiosta, sen varrelle.

Virrat eivät kuitenkaan huoli ihmisestä. Ne ovat vieraita, kulkevat omaa uomaansa, aivan kuin tempoilisivat virratessaan itsensä irti kaikista suhteista ihmisiin. *Mutta kuitenkin, kukapa ei pitäisi niistä?* kysytään hymnissä *Kansan ääni* (*Stimme des Volkes*). Meneekö ihminen siis mukaan? Virta tempaa ihmisen tavallisen elämän keskeltä, niin että hänellä on keskus itsensä ulkopuolella ja että hän on siten eksentriinen.⁴⁹ Heidegger viittaa tässä yhteydessä Hölderlinin *Huomautuksiin Sofokleen kääntämisestä* mutta jättää huomiotta siinä esitetyt ajatukset tempautumisen traagisesta hybriksestä.⁵⁰ Elämän eksentriinen keskus osoittaa Heideggerin mukaan varsinaisesti kuoleman piiriin, jossa on pysyttävä. Virta ei siis kulje ihmisten latuja, tiet eroavat; virta kulkee omaa kulkuaan, uskottomaan tapaansa. Mutta kuten aiemmin tuli esille, tämä arvoituksellinen uskottomuus on ehkä parhaiten säilytetävissä katoavan hahmossa.

Virran uskottomuus näkyy parhaiten siinä, että se suuntautuu virratessaan kahtaalle. Virta kulkee *Kansan äänen* sanoin sekä olleeseen – *katoavana* – että tulevaan – *aavistelevana*. Heidegger korostaa kuitenkin, ettei jako ei ole näin selkeä, esimerkiksi aavistus ei suuntaudu yksinomaan tulevaan vaan myös olleeseen. Tämän tajuaa silloin, kun tuleva, johon aavistus suuntautuu, tuleekin olleisesta.⁵¹ Aavistelun tapaan myös katoamisessa poismeno ja tuleva kietoutuvat toisiinsa. Tämä virran nimeäminen *aavistelevaksi* ja *katoavaksi* kokooa Heideggerin mielestä sen olemukseensa, virranhengeksi. Virta on vaellusta (*Wanderschaft*) sanan täydessä mielessä, mikä merkitsee, ettei suhde olleeseen katoa vaan virranhenki säilyttää sen mukana tulevaan. Virran vaellus määrää tavan, jolla ihminen kotoutuu ja asuu maan päällä. Tämä kertoo virran runollisesta ulottuvuudesta, sillä ihmisen asumisen tapa on Hölderlinin mukaan runollinen, kuten jäljempänä selviää.

Kannattaa panna merkille, kuinka Heidegger seuraa tässä Hölderlinin nimeämiä ja nimeää sitten itse niiden nojalla virran vaellukseksi ja seudullisuudeksi.⁵² Hölderlin ei puhu näillä termeillä. Heideggerin mielestä hän kuitenkin virtarunoudessaan ajattelee niiden »olemus-aluetta»⁵³ eli kotoutumista. Seudullisuus ja vaellus auttavat hänen mukaan huomioimaan tunnusmerkit, jotka selvittävät virran runollista olemusta ja helpottavat runollisen sanan kuulemista. Samoin ne auttavat ajattelemaan uudelleen jopa ajan ja tilan olemuksellista alkuperää.

Kotoutuminen

Ehkä on käynyt ilmi, että virta on sekä seudullisuutta että vaellusta, mutta kuitenkin niin, että ne edellyttävät toisiaan ja kietoutuvat keskenään virran olemuksessa. Esimerkiksi seutu on *täällä*, kotoisessa, mutta myös *siellä*, jossa kotoutuminen löytää alkunsa. Sitä hallitsee Heideggerin mukaan vaelluksen kätketty laki.⁵⁴ Sen vuoksi seutu on vaelluksella ja nuo *täällä* ja *siellä* ja jopa niiden välinen siirtymä on nimetty *Ister*-hymnissä virtojen avulla. *Täällä* Isterin rannalla, *sieltä*

Indukselta ja tämä *sieltä tänne* kulkee Alfeioksen kautta. Vaellus lähtee Indukselta, idästä, kulkee läpi Kreikan – Alfeios – tänne Tonavan yläjuoksulle, länteen. Virroista muodostuu kokonainen seutula. Mutta Tonava virtaa kuitenkin ilmiselvästi päinvastaiseen suuntaan, itään. Jos nyt virta on itse vaellusta aamunmaasta illanmaahan, niin Isterin täytyisi virrata omaa juoksuaan vastaan.

Tähän kohtaan tulevat mainitsemiä Isterin säkeet: *Mutta se näyttää melkein / menevän taaksepäin* [...] Runoilijan tapaileva katse näkee virran kulkevan taaksepäin. Heidegger korostaa tämän olevan runollinen katsanto, ei illuusio – virta kulkee todella taaksepäin *ja / minusta tuntuu, että sen täytyy tulla / idästä*. Runollinen totuus eroaa arkkikokemuksesta. Tonavan tuskin luultavasta virtaamisesta idästä länteen on aavistettavissa jotain vaelluksen olemuksesta tai siitä, että virran olemus on seudun vaelluksessa. Vaellus noudattaa nimittäin seudullisuutta, se toteuttaa kotoutumisen, sillä se ei suuntaudu vain ylipäänsä länteen vaan *tänne*, missä *kaukaasaapuneet* haluavat asua ja missä Ister itse *asuu kauniisti*. *Täällä* on runoilijan oma kotiseutu.

Täällä yläjuoksullaan Ister näyttää melkein menevän taaksepäin.⁵⁵ Tällöin se ei kulkisi eteenpäin, pois lähteeltä. Vai empiikö se, syntyykö tuollainen vaikutelma siitä, että alunalkuinen kumpuaminen kohtaa salaisen vastavirran: virta näyttää väliin seisovan, viipyilevän ja pyörteilevän taaksepäin. Virtaaminen näyttää suuntautuvan kahtaalle, vieraaseen ja omaan, suoraan se ole kumpuakaan vaan ehkä niiden jännitettä, jännitteistä tasapainoa. Heidegger seuraa näin virran arvoituksen siirtymistä Isterin myötä *tänne*, lähteen läheisyyteen, jossa Ister viipyilee saavuttuaan sen luo idästä, vieraasta.

Voidaan kuitenkin päätellä, että tällainen kotoutuminen edellyttää lähtemistä vieraaseen, vaellusta kodittomuudessa (*Unheimischsein*). Ihmisen kohdalla tämä näkyy pyrkimyksenä ensi alkuun paeta tai kieltää kotoinen ja oma. Oma jätetään vieraana, koska se ei suju itsestään vaan uhkaa ottaa ihmisen valtaansa (*überwältigen*).⁵⁶ Virralle tai oikeammin virranhengelle on kuitenkin ominaista kokea vaelluksellaan vieraus ja »ajatella» kotoutumisen seutua. Tämä johtuu virtaamisesta, jossa virta purkaa (*verströmen*) jatkuvasti kumpuamistaan (*Ursprung*).⁵⁷ Rein-hymnissä sanotaan, ettei runollinen virta – puolijumala – voi vaellukseltaan

unohtaa syntyään: sitä *unohda hän ei koskaan*. Mutta yläjuoksullaan melkein taaksepäin menevän Isterin kohdalla tämä kykenemättömyys unohtaa lähde on toisenlaista. Hymnin *Vaellus* (*Die Wanderung*) sanoin: virta asuu niin lähellä alkuperää, että se vain vaivoin hylkää seudun. Syynä on se, että se on kutsunut lähteelleen kodittoman, *Herakleen*. Tämä kreikkalainen vieras on siis *Isterissä* kutsuvieraana läsnä jo lähteellä. Isterin virtaamisessa onkin käynnissä alusta pitäen kaksinpuhelu ja välienselvittely oman ja vieraan välillä, kuten Heidegger toteaa.⁵⁸

Mutta Hölderlin hakeutuu itsekin samanlaiseen kaksinpuheluun. Tämä johtuu siitä huolesta, jota hän kantaa kotoutumisesta. Seudullisuus ja vaellus, joissa virran runollinen olemus näyttäytyy, kytkeytyvät kotoutumiseen, joka toteutuu omassa. Mutta oman löytäminen on vaikeinta ja siksi se on runollisen huolen ainoa asia. Heidegger sanookin Hölderlinin hymnien olemuksen määräytyvän omaan tulemisen sanomisesta.⁵⁹

Sama huoli löytyy antiikin Kreikasta, Pindarokselta ja myös Sofokleelta, jonka kanssa Hölderlin kävi perinpohjaista keskustelua muun muassa käännösten muodossa. *Antigonen* ensimmäinen kuorolaulu toimii Heideggerin mielestä eräänlaisena kaukaisena vastakaikuna Hölderlinin virtarunoudelle. Sen ja »koko tragedian perussana» on *deinon*, outo. Heidegger tulkitsee tätä sanaa niin, että se määrittää ihmisen olemuksen kodittomana olemiseksi (*Unheimischsein*).⁶⁰ Kuorolaulu osoittaa *deinonin* olevan perusvireen tapaan käännteisyyden hallitsema sillä seurauksella, että ihminen, joka on kaikkein oudoin, on voimien sisintä vastakkaisuutta. Heidegger näkee tämän mukaisesti *Antigone*-tragedian kysymykseksi uskalluksen erottaa olennainen kodittomuus epäolennaisesta. Jälkimmäinen kodittomuus merkitsee totunnaista pyörimistä olevan piirissä vailla ulospääsyä. Edellisessä on kyse kotoutumisesta, mutta niin, että se tapahtuu olemiseen kuulumisesta käsin. Siksi *Antigone*, joka uskaltaa ja kotoutuu olemiseen, on kodittomin olento olevan piirissä.⁶¹ Tässä näkyy, ettei runoiltava rajaudu pelkkään olevaan sillä *Antigonen* kodittomuus kotoutumisessa on kuuluvuutta olemiseen.

Antigone esittää, että ihminen aivan erityisessä mielessä ei ole kotoaan ja että hänen huolenaan on kotoutuminen. Hölderlin kiinnittyy

tähän mutta toisesta suunnasta, sillä Sofokleen kanssa hänelle on selvinnyt, että kotoisa ja kodittomuus tarkoittavat eri asioita muinaisessa Kreikassa ja Saksassa. Kirjeessään Böhlendorffille⁶² hän selittää asiaa siten, että kreikkalaisille on luonnollista ja omaa »pyhä paatos» ja »taivaan tuli» eli se eriytymätön kirkkaus ja hehku, joka kertoo jumalten läheisyydestä. Omaksuakseen tämän oman elementin he joutuvat kuitenkin turvautumaan vieraaseen keinoon, rajaamiseen ja »esityksen selkeyteen» eli taiteeseen, jonka avulla tuli saadaan vangittua tyyneen loistoon. Kreikkalaiset pystyivät kohtaamaan jumalat selkeärakenteisessa läsnäolossa.⁶³ Saksalaisten tilanne on käänteinen, mikä merkitsee, ettei antiikin Kreikka ole Hölderlinin mukaan enää suoraan jäljiteltävissä. Saksalaisille omaa ja syntyperäistä on raittius (*Nüchternheit*) ja esityksen selkeys, vierasta puolestaan taivaan tuli. Kreikkalaisten kamppailu on toistettavissa näin ollen vain käänteisessä muodossa.⁶⁴ Olennaista on se, että vaikka oma on luontaista, se ei ole välittömästi käytettävissä. Se pitää oppia vieraan avulla, kodittomuuden kautta – sanalla sanoen historiallisesti. Vieraan oppiminen ei muodosta pulmaa; vaikeinta on *oman vapaa* käyttö, kuten Hölderlin kirjeessään tähdentää.

Runoilija ja oman laki

Mainitsin edellä Isterin arvoituksellisen pysymisen lähteellään. Vieraan, *Herakleen*, läsnäolo kutsuvieraana kotoisella seudulla merkitsee, että kodittomuus on samoin kuin Antigonen kohdalla läsnä kotoisessa. Tämä osoittaa paitsi kotoutumisen historiallisuuden myös sen, ettei Hölderlin käännä selkäänsä Kreikalle laulaessaan omasta. Vieras, *Herakles*, jonka Pindaros sanoo tuoneen oliivinlehden Olym-piaan Isterin varjoisilta rannoilta, tuo kotoisen ajatteluun muiston vaelluksesta vieraassa.

Heidegger tulkitsee Isterin kiintymyksen alkuperään niin, että siinä pidetään yllä naapuruussuhdetta omimpaan. Ominta ei voi omistaa, sitä voi ainoastaan etsiä ja lähestyä. Tämä eroaa olennaisesti saksalaisen idealismin tavasta ajatella vieraan ja kotiseudun

suhdetta matkana, jolta henki palaa kokeneempänä itseensä.⁶⁵ Toisaalta on kyllä huomattava, että vieras määräytyy Heideggerin mukaan suhteessa omaan, se ei voi olla mielivaltainen tai satunnainen. Hän puhuu sellaisesta vieraasta, jonka kautta kotoutumisen kulku käy – sanalla sanoen oman vieraasta.⁶⁶ Tässä yhteydessä Heidegger tekee kuitenkin eroa ajatteluun, joka pyrkii saattamaan vieraan ja kotiseudun idealistisesti yhteen. Hänen mukaansa *Muiston* sanat merenkävijöistä, jotka matkallaan *kokoavat maan kauneuden yhteen niin kuin maalarit*, kuvaavat, kuinka sellainen ajattelu pitäytyy metafysisesti olevaan, kaiken olevan yhdistävään olevuuteen, tässä tapauksessa kauneuteen.⁶⁷ Tällainen dialektinen liike tuo kyllä kotirantaan mutta ei alkuperään. Tarvitaan alkuperäisempää ajattelua, joka tarkoittaa Isterin tapaan kulkua lähteelle. Sillä vaikka lähteen ylitsevuotavuus ja rikkaus löytyykin aluksi merestä, kun virta purkautuu meren laajuiseksi, niin Heideggerin mukaan juuri tämä tulviminen merkitsee, että on käytävä takaisin rikkauden lähteelle, jossa ylitsevuotava (*das Überfliessende*) ylittää jatkuvasti itsensä eikä siksi koskaan tyydyty. Meri on vain kiertotie omimpaan, joka on tätä tyhjentyvätöntä rikkautta.⁶⁸ Edellyttääkö rikkauden vapaa käyttö näin ollen naapuruussuhdetta siihen? *Muistossa* sanotaan *monen arastelevan käydä lähteelle*⁶⁹. He tietävät, ettei alkuperää voi kokea välittömästi eikä myöskään väkisin. Kainous tai pelonsekainen kunnioitus (*Scheu*), jota tunnetaan lähteelle käyntiä kohtaan, on tarpeen etäisyyden säilyttämiseksi omaan. Heidegger päätelee, että tämä oman etäinen, etäisesti tutunomainen luonne saa alkunsa vieraassa, sillä etäinen näyttäytyy ensin vieraana.⁷⁰

Kotoutuminen on siis historiallista, se opitaan kodittomuuden teitse. Mutta se edellyttää valmiutta oppia vieraassa omaa silmälläpitäen. Oma tarvitsee sitä, että siitä tulee ihmiselle omistettu, sillä se ei suju itsestään. Tämä omistettu puolestaan kaipaa omaksumista.⁷¹ Pitää Isterin tavoin säilyttää tietämys siitä, että kotiseutu on lähteellä. Muussa tapauksessa oma jää vapauttamatta, oman onnensa nojaan, jolloin se kalvaa olennaisia mahdollisuuksia ja uhkaa riuduttaa ne.

Kyse on siis kotoutumisen laista: Mutta mitä on nyt vieras, mitä kotoinen?

Kotoista ovat *kukat ja metsiemme siimes*, sillä ne *ilahduttavat nääntynnyttä*. Heidegger löytää ne eräästä Hölderlinin luonnoksesta elegian *Leipä ja viini* (*Brot und Wein*) loppusäkeistöksi. Kukat ovat päivän heijastusta ja samalla sanan ja ajatuksen kukkasia. Siimes vilvoittaa ja kukkien lempään loisteen kanssa se suojaa vieraan tulen liialliselta hehkulta ja kirkkaudelta. Yhdessä ne nimeävät kotoisen ilahduttavaksi.⁷² Tämä kokemus ohjaa lähteelle ja omaksumaan oman, joka on vapautunut viileäksi selkeydeksi tai puhdistukseksi (*kühle Klärung*) koskien taivaan tulta.

Tässä viileydessä on kyse raittiudesta, joka tuli edellä jo esille. Heidegger ajattelee sitä perusvireenä, valmiutena pyhään (*das Heilige*), jolla on tekemistä edellä tarkastellun jumalten paon kanssa, sillä se perustaa tulemisessaan toisen alun toiselle historialle.⁷³ Mainitsin alkupuolella *Germanian* yhteydessä, kuinka pyhän myötä olemista koskeva perusvire muuntuu. Nyt havaitaan, kuinka olemisen osoittautuessa pyhäksi alkuperän läheisyydessä viriää ilo.⁷⁴ Tämä ilo voi raittiudessaan yltyä vielä innoitukseksi ja päihtymykseksi (*Trunkenheit*), vireen ylevydeksi, joka kohottaa kuulemaan virittäjän – olemisen – äänen (*Stimme des Stimmenden*).⁷⁵

Kyky nimetä pyhä muodostaa oman vapaan käytön, mutta, kuten sanottua, se on vaikeinta.

Vieras on helpompaa. Heideggerin mielestä Hölderlin tarvitaan kuitenkin osoittamaan, että saksalaisilta puuttuu myös vieras, taivaan tuli. Ranskan matka, jolta runoilija palasi järkyttyneenä, »elementin»⁷⁶ iskemänä, on hänelle esimerkki siitä, kuinka saksalaisten on tultava »tulen lyömäksi» ja kohdattava tämä puuttuva vieras nääntymykseen asti, jotta he joutuisivat omaksumaan oikein oman esityskykynsä. Hölderlin puhuu siis Heideggerin mukaan saksalaisten lain, mutta ennen muuta sen, miten sen voi kokea ja sanoa.

Miksi laki paljastuu vain runoilijalle? Heidegger ottaa esille hymnin *Ihanassa sinessä* (*In lieblicher Blaue*) ja sen säkeet: *ansioituneena kyllä, mutta runollisesti / ihminen asuu maan päällä*. Asuminen ei perustu ansioihin, taitojen edistämiseen tai kulttuuriin, sillä asuminen on olemista kotonaan ja sikäli kulttuuriin palautumatonta »runollista». Mutta miten runollinen on koettavissa, jos länsimainen kodittomuus

on edennyt ansioituneisuudessaan niin pitkälle, että kotoutuminen – Heideggerin sanoin sen myytti (*Sage*)⁷⁷ – on unohtunut? Se edellyttää runoilijan toimia: kotoutumisen lain kokemista ja runouden olemuksen edeltärunoilua. Heideggerin mielestä vaikeinta on olla tämä runoilija. Runoilijan on lähdeittä Hölderlinin tapaan vieraaseen ja opittava sanomaan »tuli» kyetäkseen tietämään runoiltavansa, runoutensa sanan. Runoiltavan tietäminen on edellytys oman vapaalle käytölle. Hölderlinin kohdalla runoiltavan muodostaa pyhä. Sen nimeäminen tapahtuu hymnirunoudessa.

Runoilija merkinä

Tässä vaiheessa lieene selvää, etteivät virrat kulje turhaan. Kotiseudun virroilla on tarkoituksensa, mutta vain *olemalla kohti kieltä*. *Tarvitaan merkki*, kuten *Isterissä* arvoituksellisesti sanotaan. Heideggerin mukaan tämä merkki on runoilija. Hän katsoo runoilijan olevan itse kokoava merkki. Runoilija kantaa alkuaan kaikkea sydämessään (*Gemüt*), aurinkoa ja kuuta yhdessä, eri vaiheissaan, sekä myös jumalia, jotta *taivaiset tuntisivat keskinäistä lämpöä*.⁷⁸ Ajatus on erikoinen. Sen taustalla on käsitys kielestä näyttämisenä (*Zeigen*). Runoilijan kyky näyttää on osata sanoa, hänen kutsumuksenaan on näyttää ja olla sikäli merkki. Näytettävän osalta voi todeta, että vasta näyttämisen antaa sen ilmetä.

Mutta jotta merkki, joka kantaa tähtiä sydämessään, voisi sanoes-
saan antaa sanottavansa tai näytettävänsä ilmetä, sen on oltava tämän ilmenevän eli runoiltavan ennalta valaisema. Heideggerin mukaan tämä merkitsee, että merkin on tultava »tulen» lyömäksi ja sokaisemaksi. *Mnemosyne*-hymnissä Hölderlin puhuu siitä, kuinka runoilija on *merkki, tulkitsematon, vailla tuskaa* ja kuinka runoilija on *melkein kadottanut kielen vieraaseen*. Heideggerin mielestä runoilija on kokenut tässä tulen eli näytettävän eikä pysty vielä tulkitsemaan sitä. Hän on palannut vieraasta eikä tahdo löytää sanaa, edessä on oman etsintä ja sen vapaan käytön oppiminen. Runoilija on kuitenkin vielä palavissaan, tulen vallassa, niin kärventyneenä, ettei edes tuska herää. Tuska kuuluu kykyyn

näyttää, se on varsinaista tietoa erosta ihmisten ja jumalten välillä. Tarkemmin sanoen tuska on olla tätä väliä, puolijumalan tapaan.⁷⁹

Tulkittamisen, tuskan ja kielen puute osoittavat Heideggerille, että merkki on tässä vielä merkinä olemisen alussa.⁸⁰ Merkin pitäisi näyttää näytettävä, mutta tämä yksinkertainen asia on vaikeinta oman oppimisessa. Mutta runoilija on merkki myös sitä silmälläpitäen, että *taivaiset tuntisivat keskinäistä lämpöä*. Rein-hymni lausuu tämän jumalten avuntarpeen seuraavin sanoin: *Mitään / kun itse eivät tunne nuo autuaat, / toki täytyy, jos lausua tuota / on sallittu, nimissä jumalain / osaveljenä tuntea Toisen*⁸¹ – / *se on tarpeen heille*.

Runoilija eli Toinen on tarpeen, mutta häntä tarvitaan juuri toisinolemisessaan, kuten Heidegger korostaa. Runoilija ei ole jumalten eikä myöskään ihmisten vertainen vaan puolijumalan kaltainen välilolento, jonka täytyy kestää epäsuhtaa. Tällainen *Toinen* saa *tuntea osaveljenä* jumalten nimissä, jotka eivät pysty tuntemaan ja jotka ilman *keskinäistä lämpöä* hajaantuivat tilaan vailla mitään suhteita.⁸²

Nähdäkseni Heidegger ajattelee tässä edellä mainittua intiimiyttä (*Innigkeit*) nimenomaan elävänä kokonaisuutena, yhteenkuuluvuutena. Hölderlin itse käyttää ilmaisua »tunnettava kokonaisuus» (*das fühlbare Ganze*). Joka tapauksessa intiimiyys edellyttää kokoavan merkin, runoilijan joka tuntee mutta joka ihmisen ylittäen alun pitäen kantaa kaikkea sydämessään.

Reinissä jumalat ovat tunteettomia ja kiinni omassa olemuksessaan, *kuolottomuudessaan*. Jotta he pystyisivät suhtautumaan olevaan, vaaditaan suhde olemiseen, toisin sanoen pyhään, joka on heidän yläpuolellaan. Se on mahdollista, koska runoilija eli merkki – runon *Toinen* – on välitasemassa, joka on Heideggerin mukaan avoin pyhään jumalten ja ihmisten yläpuolella. Toinen jakaa pyhän ihmisten ja jumalien kanssa. Hän näyttää pyhän jumalille, sillä hän on kaikkea sydämesään kantava merkki, joka nimetessään pyhän antaa sen näyttäytyä sytyttävänä tulena. Näyttämisen ansiosta jumalat pääsevät tuntemaan pyhän, he tuntevat ylipäänsä jotakin ja siten myös itsensä jumalina sekä *keskinäisen lämmön*, yhteenkuuluvuuden. Taivaisten keskinäinen sopusointu avaa samalla niiden eron ja suhteen kuolevaisiin. »Pyhä», kuten Heidegger kirjoittaa, »on itse intiimiyys – »sydän»».⁸³

Viitteet

1. GA 39, 29–30.
2. »Im dichterisch Gesagten liegt [...] ein eigener Beginn.» GA 53, 8.
3. GA 39, 26.
4. GA 39, 22–23.
5. GA 53, 183.
6. Kun Heidegger puhuu jatkossa »saksalaisista», ymmärrän tämän koskevan myös laajemmin länsimaalaisia.
7. »[...] diesen den Deutschen erst noch bevorstehenden Dichter [...] unser historisches Getue schon überwunden und den Anfang einer anderen Geschichte gegründet hat, jener Geschichte, die anhebt mit dem Kampf um die Entscheidung über Ankunft oder Flucht des Gottes.» GA 39, 1.
8. Ks. Lacoue-Labarthe 1993.
9. GA 53, 154, 176.
10. GA 52, 34.
11. GA 52, 15.
12. Ks. GA 52, 13.
13. Allemann 1954, 114, 118.
14. Heidegger luennoi *Germaniasta* ja *Reinistä* 1934–35, *Muistosta* 1941–42 ja *Isteristä* 1942. Luennot on julkaistu *Gesamtausgaben* niteinä 39, 52 ja 53. *Reinin* on Elina Vaara suomennanut Hölderlinin runojen kokoelmaan *Vaeltaja* (1945), *Muistosta* on ilmestynyt Markku Paasosen suomennos *Nuoren Voiman* Hölderlin-numerossa 4/1996.
15. Allemann 1954, 15.
16. GA 53, 5–9.
17. GA 39, 167–171.
18. GA 39, 42–46.
19. GA 39, 68–72; ks. myös *EHD*, 33–48.
20. Ks. GA 39, 256.
21. GA 39, 63–64.
22. GA 39, 162.
23. GA 39, 79.
24. GA 52, 7, 13.
25. GA 39, 134–135.

26. Virittyneisyys (*Stimmung*) näyttää tässä valossa olevan olemisen perua, sen lahja. Briton (1999, 161) tulkinnan mukaan sana alkaa Heideggerin olemishistoriallisen käänteen myötä tarkoittaa kutsua, jolla olemisen ääni kutsuu ihmistä silmälläpitäen totuutensa tapahtumista.
27. GA 39, 93.
28. Dastur 1997, 73.
29. GA 53, 68.
30. GA 39, 116–119.
31. GA 52, 72.
32. GA 39, 124–125.
33. GA 39, 148; GA 52, 71.
34. Olen muuttanut tämän säkeen kohdalla Elina Vaaran suomennosta Jukka Koskelaisen ehdotuksen mukaisesti, ks. Koskelainen 1996, 28.
35. GA 39, 163–167.
36. GA 39, 171–176, 181–182.
37. GA 39, 189–190.
38. GA 39, 192. Heidegger viittaa Hölderlinin *Vaellus*-hymnin (*Die Wanderung*) sanoihin: *Vaivoin hylkää / alkuperänsä lähellä asuva tuon seudun*. Niihin Heidegger viittaa myös *Taideteoksen alkuperän* päätteeksi; HW, 66 (suom. 82).
39. GA 39, 200–202.
40. Brito 1999, 163.
41. GA 39, 206–209, 236.
42. GA 39, 241.
43. GA 39, 260.
44. GA 39, 242–249.
45. GA 39, 250–259.
46. Brito 1999, 161.
47. GA 53, 30.
48. GA 53, 16, 23–24.
49. GA 53, 32–33.
50. Heidegger lainaa samassa yhteydessä Hölderlinin tragedian määritelmää (Hölderlin 2001, 78–79) mutta sivuuttaa sen lopun, jossa on kyse ihmisen ja jumalan välisestä kategorisesta käänteestä (ja teatterista). Asia vaatisi tarkastelua, joka ei tässä ole mahdollinen.
51. GA 53, 34; ks. myös GA 52, 54.

52. GA 53, 37.
53. GA 53, 58.
54. GA 53, 42.
55. GA 53, 180; *EHD*, 79.
56. GA 53, 24.
57. GA 39, 234.
58. GA 53, 181–182.
59. GA 53, 60.
60. GA 53, 123–129, 147.
61. GA 53, 150.
62. Kirje Böhlendorffille 4. 12. 1801 (Hölderlin 2001).
63. Ks. GA 53, 168–169.
64. Ks. GA 39, 293.
65. Allemann 1954, 163.
66. GA 53, 61.
67. *EHD*, 134–135, 144; Allemann 1954, 163. Ks. myös GA 52, 175–178, missä Heidegger ottaa etäisyyttä Hölderlinin varhaisen *Hyperion*-romaanin ajatuksiin kauneudesta.
68. *EHD*, 132–133; GA 52, 174.
69. Suomennosta muutettu.
70. GA 52, 171–172.
71. GA 53, 24.
72. GA 53, 167. Mainittakoon, että *Muistossa* runoilija pyytää pikarillista viinin *tummaa valoa* miedontamaan liiallista kirkkautta – selkeyden vuoksi, ks. *EHD*, 119.
73. *EHD*, 76–77.
74. Briton mukaan Heideggerin »käänteeseen» myötä ahdistuksen perusvire, joka koskee olemisen pohjattomuutta kokemuksena ei-mistään (*Nichts*), muuntuu iloksi sitä mukaa kun oleminen alkaa osoittautua pyhäksi (Brito 1999, 161).
75. *EHD*, 77, 119–120; ks. myös GA 52, 147–148.
76. Kirje Böhlendorffille 2. 12. 1802 (Hölderlin 2001). Hölderlin matkusti Etelä-Ranskassa 1801–02. Kirjeestä käy ilmi, että hän yhdisti Etelä-Ranskan Kreikkaan, siis antiikin kokemukseen.
77. Lacoue-Labarthen (1993, 10) mukaan Heideggerin *Sage* tarkoittaa »myyttiä». Hän viittaa Heideggerin käsitykseen, jonka mukaan olennaisen sanan on tehtävä

- itsensä tavanomaiseksi, jotta se tulisi ymmärretyksi ja siten kaikille yhteiseksi omaisuudeksi; ks. *EHD*, 37 (suom. 35).
78. GA 53, 191–192.
79. Todettakoon, että jo *Germanian* yhteydessä Heidegger tarkastelee näitä *Mnemosynen* säikeitä, joskin hieman eri kannalta (GA 39, 135–136).
80. GA 53, 191.
81. Suomennosta muutettu, Hölderlinin sana on *ein Andrer*.
82. GA 53, 193–194.
83. »Das Heilige ist die Innigkeit selbst, ist – »das Herz.« *EHD*, 73.

Lähteet

- ALLEMANN, BEDA (1954), *Hölderlin und Heidegger*. Atlantis Verlag, Zürich.
- BRITO, EMILIO (1999), *Heidegger et l'hymne du sacré*. Leuven University Press & Peeters, Leuven.
- DASTUR, FRANÇOISE (1997), *Hölderlin – le retournement natal*. Encre marine, Fougères & La Versanne.
- HÖLDERLIN, FRIEDRICH (2001), *Huomautuksia Sofokleen kääntämisestä* [1804]. Kaksikielinen laitos, toimittanut ja suomentanut Esa Kirkkopelto. Loki-kirjat, Helsinki.
- HÖLDERLIN, FRIEDRICH (1945), *Vaeltaja*. Suomentanut Elina Vaara. WSOY, Helsinki.
- KOSKELAINEN, JUKKA (1996), Kesuura Celanin ja Heideggerin välissä: Alaviite Celanin runoihin. *Nuori Voima* 4/1996, 27–28.
- LACQUE-LABARTHE, PHILIPPE (1993), Le courage de la poésie. *Les Conférences du Perroquet* 39.

Leena Kaunonen

VEDEN LÄPI HOHTAVA KIRJAIN

*Martin Heideggerin fenomenologinen logos ja
olemassaolon kysymysten uudelleen asettaminen
Eeva-Liisa Mannerin Fahrenheit 121:ssä*

Harva lyyrikko on pohtinut runoissaan eksistenssin ongelmia yhtä laaja-alaisesti eri filosofioita toisiinsa rinnastamalla ja vertailemalla kuin Eeva-Liisa Manner. Hänen kirjailijantyönsä on kulttuurisesti moniaineellinen: runokokoelmien teemat ulottuvat luonnonhistoriallisesta evoluutiosta sodan ja tuhon näkyihin, yhteiskuntakriitistä eettisiin ja moraalifilosofiin pohdintoihin ja inhimillisen eksistenssin analyysiin. Hän liikkuu luontevasti lännen ja idän kulttuuripiirissä ja on kirjoittanut filosofiasta runoissaan, esseissään ja kirjallisuuskritiikeissään. René Descartes, Simone Weil, Benedict Spinoza ja etenkin Martin Heidegger ovat kaikki toimineet vuoroin virikkeiden antajina, vuoroin kirjoittaneet kiihkeään polemiikkiin.

Innoittunut dialogi näiden ajattelijoiden kanssa tekee Mannerin runoista erityisen kiinnostavia tutkimuskohteita. Runoja tarkastelemalla voi yrittää päätellä, miten runoilija ilmaisee omaa elämänsä katsomustaan ja todellisuuskäsitystään. Dialogin luonteeseen kuuluu, ettei konsensus, filosofian rinnalla kulkeminen, ole pysyvää. Mannerin kirjoittajanluonteeseen kuuluu, että oppeja peilataan koko ajan omaa maailmankatsomusta vasten. On runoja, joissa hän irtautuu kriittisen

etäisyyden päähän filosofisesta ajatussysteemistä. Myös itsestään selviltä tuntuvia totuuksia koetellaan. Mannerille kriittinen skepsis on ajattelun perusasenne. Hän kohdistaa epäilynsä niin itseensä kuin todellisuuden olemusta koskeviin selitysmalleihin.

Manner käsittelee kysymystä ihmisen tahdonvapaudesta ja sen rajoista 1960-luvulla julkaisemissa runoissaan. Nämä pohdinnat saavat uuden suunnan ja yhdistyvät ajatukseen ihmiselämän eksistentiaalisesta väistämättömyydestä, kun runoilija tutustuu Martin Heideggerin filosofiaan 1966–67. Samalla vuosikymmenellä Manner julkaisee runokokoelmat *Orfiset laulut* (1960), *Niin vaihtuivat vuoden ajat* (1964), *Kirjoitettu kivi* (1966), *Fahrenheit 121* (1968) ja *Jos suru savuaisi* (1968).

Fahrenheit 121:ssa näkyvät yhteydet Heideggerin ajatteluun. Kokoelmassa viitataan teemoihin ja käsitteisiin, jotka ovat peräisin *Olemisesta ja ajasta* (1927). Tässä teoksessa Heidegger hahmottelee oman filosofisen ohjelmansa, jonka tehtävänä hän pitää klassisen metafysiikan uudistamista. Hän kysyy uudelleen olemisen merkitystä, ongelmaa, joka hänen mukaansa on filosofialta unohtunut.¹ Muut kysymykset ihmisen, historian ja inhimillisen ajallisuuden luonteesta ovat alisteisia tälle kaikkein tärkeimmälle kysymykselle.

Tapa, jolla Heidegger käsittelee olemisen merkitystä pohtivaa, *fundamentaaliontologiaksi* nimeämäänsä tutkimusaluetta, on fenomenologinen. Fenomenologia ei nimeä filosofian temaattista kohdetta vaan tutkimustavan, joka nojaa *paljastamisen* ja *esittelemisen* menetelmiin. Heidegger paljastaa merkityssuhteita, jotka osoittautuvat joka kerta uudeksi näkökulmaksi olemiseen ja ihmiseen *Daseinina*, yhtenä olemisen ilmentymänä. Ihmistä määrittävät esimerkiksi huolen (*Sorge*) ja maailmaan heitetynä olemisen (*Geworfenheit*) eksistentiaaliset rakenteet. Hän hahmottuu näiden merkitysten ja suhteiden verkostossa, josta ilmenee inhimillisen olemassaolon totuus. Maailmaan heitetynä olemisen myötä ihminen joutuu kohtaamaan ahdistuksen (*Angst*), kodittomuuden (*das Nicht-zuhause-sein*) ja oman kuolevaisuutensa. Vasta kuolema paljastaa ihmisen ainutkertaisen yksilöllisyyden ja luo mahdollisuuden hänen varsinaiselle (*eigentliche*) eksistenssilleen. Ontologisille rakenteille pohjautuu ontinen, erilaiset mielentilat

kattava taso. Heideggerin tarkastelutapa ei kuitenkaan ole psykologinen. Huolta tai ahdistusta ei analysoida psyykkisinä mielentiloina, vaan ontologisina rakenteina.

Heidegger korostaa, että oleva pitää oppia tuntemaan osana konkreettista todellisuutta, myös sen arkipäiväisessä, välineellisten suhteiden muodostamassa maailmassa. *Olemisen ja ajan* pyrkimys selvittää esiteoreettista yhteyttä todellisuuteen tulee hengeltään lähelle Mannerin omaa ajattelua: on pyrittävä runouden keinoin luonnostelemaan todellisuuden hahmotustapoja, jotka ovat vaihtoehtoisia teoreettisille ajatussysteemeille.

Vaikka Manner on korostanut Heideggerin filosofian merkitystä omassa ajattelussaan ja runoudessaan², on huomattavasti monisyisempi tehtävä selvittää, miten hän ilmaisee filosofista sisältöä runoudessaan. Tarkastelen esityksessäni, miten *Fahrenheit 121:n* runoissa esitetyt ajatukset lähenevät Heideggerin tapaa pohtia olemisen, kuoleman ja ajallisuuden kysymyksiä. Manner käyttää runoissaan usein sanaa »metafysiikka» perinteisistä määritelmistä poikkeavalla tavalla; hahmottelen myös sisältöä, jonka Manner tälle käsitteelle antaa. Tarkastelen erityisesti kokoelman aloitusrunoa, jossa näitä teemoja käsitellään hyvin kiinnostavasti.

Ajattelun siltojen peittäminen

Fahrenheit 121 -kokoelman kulttuuripiiri on maantieteellisesti ja ajallisesti laaja. Mukana on viitteitä oman aikamme tapahtumiin, kuten Hiroshiman pommitukseen ja Vietnamin sotaan. Aikaperspektiivi ulottuu kuitenkin lähihistoriaamme huomattavasti kaukaisempiinkin aikakausiin, niiden oppijärjestelmiin ja taiteeseen: Kuolleenmeren luolista löydettyihin Vanhan testamentin käsikirjoituksiin, antiikin myytteihin ja Platonin ideaoppiin, renessanssin maalaustaiteeseen ja klassiseen itämaiseen kirjallisuuteen. Nimi *Fahrenheit 121* viittaa kuivuuteen, janoon, palamiseen ja aina läsnä olevaan kuolemaan. Se osoittaa korkeaa lämpötilaa, jota ihmisruumiin on vaikea kestää. Vastaavasti runoissa henkiset ja yhteiskunnalliset teemat sekä

yksityiset ja kollektiiviset muistikuvat altistetaan kuumuudelle, joka polttaa kulttuuristen kerrostumisen läpi Mannerille tärkeän kokemuksen aineellisen maailman kääntöpuolesta, aineettomuudesta ja tyhjästä.

Runo »Illan ja aamun välillä» kuvaa hämmennystä, joka syntyy rationaalisen ajattelun ja selittämättömältä tuntuvan todellisuuden keskinäisestä lomittumisesta. Linaan seuraavassa runon alkuosan:

Illan ja aamun välillä kadotin itseni
en tiedä kuinka. Elin kahdessa maailmassa
joiden rajat liukenivat.
Ruutuihini ilmestyi outoja silmiä
(Rhodesiasta? ajattelin, ja ne sulivat rhododendronin kukkiin);
tapailin hämärissä lumivalkeita hevosia
juottoaltaalla ja vuoritiellä,
mutta niillä on sopimus kuoleman kanssa
eivätkä ne puhu.
Vasta myöhemmin ymmärsin että niiltä oli katkaistu
 kinnerjänteet;
miten eläimet väreilivät
kevähämärässä;
ehkä ne olivat jo henkiä.
Sattumalta paloi selällä korentomainen purje,
sattumalta tuli rantaan tyhjä vene,
kaislikosta kuului valitusta
ja rannalla, jonka kirkas ilma
toi oudon lähelle,
oli ontto ruumis ja sodan säpäleitä.
Kuvia oli paljon, kaikkia en edes muista,
sanotaan että ihmiset jotka on teljetty selleihin
kokevat samantapaista; miksei siis myös
vapauteen heitetty ihminen
jonka alta pettää silta
sanan, logiikan, taiteen; silta kuin silta.

Sattumalta se vajosi
 ja hohti veden läpi
 hauraana ja valkoisena
 kuin taipunut kirjain
 tajuttoman veden läpi,
 aakkoset sulkeva omega

Ω^3

Itsen kadottaminen »illan ja aamun välillä» tapahtuu todellisuuden ja unen lomittuessa toisiinsa. Runoilija kokee elävänsä yhtä aikaa kahdessa eri maailmassa. Outoja ilmestyksiä alkaakin heti tulvia runoilijan tajuntaan. Ensimmäiseksi tulevat näkyviin rhododendronin kukat, joiden alkuperää, Rhodesiaa, hän arvailee umpimähkään, jopa vitsinomaisesti. Kukkien jälkeen seuraa muita vaikeasti tulkittavia ääniä ja näkyjä. Runon epätodellista tunnelmaa lisää tapahtumia ympäröivä valaistus. Hämärä ympäröi valkoisia, vuorenrinteillä laiduntavia hevosia. Ne näyttävät utuisine ääriviivoinen toisesta todellisuudesta paenneilta unikuvilta. Valaistus vaihtuu hetkeä myöhemmin oudon ylivalotettuun kirkkauteen, joka näyttää kuoleman ja väkivallan merkit: rannalla lepäävän ruumiin ja »sodan säpäleet»⁴, terävänä lähikuvana. Kaikki nämä ilmestykset ovat pohjimmaltaan arvoituksia; ne saattavat olla aistiharhoja, hämääriä muistikuvia tai unia.

Runon alkuosaa hallitseva hämmennys ei jää pysyväksi. Se antaa jatkossa tilaa pohdinnoille ja tapahtumien tulkinnoille. Kahden maailman rajojen liukenemista ja ilmestysten tulvaa verrataan kokemukseen, jonka voi kohdata niin selliin suljettu kuin »vapauteen heitetty ihminen»⁵, siis ihminen, joka on vapaa ja vangittu, molempia samanaikaisesti. Kokemus muistuttaa »maailmaan heitettynä olemista», jonka Heidegger nimeää yhdeksi täälläolon »eksistentiaaleista», eikä sille nähdä todellista vaihtoehdon mahdollisuutta. Vapaus ei ole valinnan tulos.

Putoaminen johtaa tyhjään, sillä ihmisen alta ovat pettäneet niin logiikan, kielen kuin taiteenkin sillat. Mitä tapahtuu? Sortuuko inhimillinen ajattelu kokonaisuudessaan? Siinä tapauksessa vapaus olisi vajoamista mielettömyyteen, kaikkien merkitysten poisppyhkiytymiseen.

Tästä ei kuitenkaan ole kyse. Pikemminkin tapahtumaa voi kutsua »metafyysiseksi». Ensin on kuitenkin selvittettävä, voiko metafysiikka tarjota perusteluja sille, mitä runoilijalle on tapahtunut. Monet filosofit ovat ajatelleet, että inhimillinen kieli on avain ihmisymmärryksen muotoihin ja sitä kautta itse todellisuuden perimmäisen luonteen ymmärtämiseen. Lähtökohtana on oletus, että todellisuus on loogisesti rakentunut järjestelmä, jonka ihminen voi ajattelullaan hahmottaa. Ajatus tuntuu yksinkertaiselta, mutta tosiasiaa ei ole mahdollista esittää mitään varsinaisia takeita siitä, että todellisuus ja inhimillinen ajattelu vastaavat toisiaan. Oletus todellisuuden ja kielen korrespondenssista on kuitenkin pakko tehdä, jotta metafysiikkaa voitaisiin pitää ylipäätään mahdollisena.

Mannerin runossa kieli, logiikka ja taide toimivat siltoina, joilla ihmismielen ja todellisuuden välinen kuilu pyritään ylittämään. Sillat osoittautuvat siitä huolimatta pettäviksi. On kuitenkin huomattava, että runossa inhimillinen ajattelu ei ole missään vaiheessa sortunut mielettömyyteen. Runoilijan kokemus tuntuu vain ilmaisevan jotakin sellaista, mitä pelkän filosofisen logiikan avulla ei kyetä määrittämään. Mutta millaisen kielen varaan runoilija laskee kokemuksensa?

On tärkeää havaita, että siltojen pettämisen jälkeen käsitys kielen merkityksestä ja tehtävästä muuttuu ratkaisevasti. Selkeä muutoksen merkki on siirtyminen kreikan kieleen. Muutos käynnistyy, kun sortuva silta vajoaa »tajuttomaan veteen».⁶ Se paljastaa itsensä silti katsojalleen. Se hohtaa veden läpi etäisenä, ilmestyksen kaltaisena kuvana. Välissä oleva vesi luo optisen taittoilmiön, jonka seurauksena pohjalla lepäävä sillan kaari näyttää taipuvalta kirjaimelta, omegalta, kreikkalaisten aakkosten viimeiseltä kirjaimelta. Tapahtuman jälkeen omegaa ei voi suhteuttaa enää itsestään selvästi ajatukseen korrespondenssista.

Omegan sisältyy sekä juutalais-kristillisiä että antiikin filosofiaan ja sen perintöön nojaavia tulkintoja. Se esiintyy »tärkeintä asiaa» symboloivassa sanonnassa: »Alfa ja Omega, ensimmäinen ja viimeinen, alku ja loppu.» Se viittaa myös Jumalan Sanaan kaiken olevan perusteena. Omegan aakkoset sulkeva tehtävä on monimielinen, sillä se voi tarkoittaa täydellisyyttä, eheyttävää kehää, ikuisuutta. Mutta se

voi merkitä myös sulkeutuvaa kehää: salaisuutta ja totuuden kätkeytymistä.

Seuraavassa pitäydyn ajatukseen totuuden kätkeytymisestä ja tulkitSEN omegan johdattajaksi Heideggerin *logos*-ajatteluun. Kreikkalainen termi *logos* on totuttu kääntämään sanoilla »sana», »käsite», »ajatus», mutta Heidegger kääntää sen »puheeksi» (*Rede*).⁷ *Logoksen* ensisijainen merkitys on Heideggerin mukaan »tehdä nähtäväksi» ja »paljastaa»; se tarkoittaa puhetta, koska puhe saattaa nähtäväksi sen, mistä on puhe.⁸ Heidegger etsii *logoksen* etymologisia juuria ja päätyy korostamaan kahta seikkaa: *logoksen* syntetisoivaa tehtävää sekä sen paljastavaa ja ilmituovaa tehtävää.⁹ *Logoksen* merkitys voidaan ymmärtää vain Heideggerin fenomenologiakäsitteen yhteydessä. Fenomenologia on menetelmä, joka tutkii olioiden ilmenemistä. Se etsii merkitystä, joka on kätkeytynyt olevan tapaan näyttää itsensä.

Miten *logoksen* osoittava ja näkemisen salliva tehtävä ilmenee? Se osoittaa hermeneuttisen lähestymistavan, jolla temaattista kohdetta tulee tutkia. Jotta voimme ylipäättään esittää filosofisia kysymyksiä, meillä tulee jo ennen kysymyksen esittämistä olla jokin ennakkokäsitys ongelmasta, jota kysymyksemme koskee. Se, millä tavoin asemamme kysymyksen, määrää, minkälaisen vastauksen saamme kysymykseemme. On ikään kuin paljastaisimme vastauksen sen valossa, mitä jo tiedämme.¹⁰ Tällainen etenemistapa on kuitenkin vaarassa joutua itseään toistavaan kehään. Heidegger pyrkii osoittamaan tien ulos päättelyn kehästä esittämällä, että kysyminen ja vastaaminen luovat itse asiassa edestakaista liikettä. Kysyminen luo valoa niihin ilmiöihin ja asioihin, joita tarkastelemme. Se täyttää tietyt odotuksemme, mutta sen avulla voimme edelleen muodostaa uusia kysymyksiä ja kasvattaa näin omaa ymmärrystämme edelleen.

Ajan ja metafysiikan uudelleen kysyminen

»Illan ja aamun välillä» -runossa omega ottaa *logoksen* tehtävän johdattajana runon loppuosan kysymyssarjoihin. Kysymykset käsittelevät sattuman merkitystä sekä aikaa ja kausaalisuutta. Niiden avulla

runoilija yrittää orientoida ajatteluaan uudelleen itsensä kadottamisen kokemuksen jälkeen:

Mutta minä en usko sattumaan, enintään sattumien summaan.

Eikö jokaiseen avoimeen luetteloon
ole merkitty ehdolle myös se mikä on tuleva?

Vai onko meillä täysin väärä käsitys ajasta
ja se mikä on tuleva on itse asiassa jo tullut?

Jos uni, näky, ilmestys aineellistuu,
eikö se todista että se mikä tapahtuu
on (eräässä mielessä) jo tapahtunut?

Että futuuri on preesens preesens imperfekti?

Olemme panneet ajan
liian ahtaaseen astiaan?

Aika ei virtaa, ei ole perättäinen, vaan
kaikki aika on ympärillä?

Elämme väärin koordinoitussa tilassa?¹¹

Sattuman merkitys havainnollistui jo runon alkupuolella, jossa itsensä kadottava runoilija kohtasi useita näkyjä: palavan purjeen, rantaan ajautuvan veneen, veteen vajoavan sillan. Niillä ei ainakaan päällisin puolin näytä olevan mitään tekemistä keskenään. Tuntuisi kuitenkin oudolta väittää, että näkyjen samanaikainen ilmestyminen olisi sattumanvarainen tapahtuma. Kaikesta päätellen samanaikaisuudessa ei ole kyse *vain* sattumasta, päinvastoin. Toistuvissa sattumissa ei ole mitään sattumanvaraista, vaan niiden takana nähdään jokin mieli ja merkitys, »sattumien summa».¹²

Ajan ongelma havainnollistuu avoimissa luetteloissa.¹³ Runossa kysytään, eikö niissä olisi paikka myös kaikelle sille, mikä on »merkitty ehdolle»¹⁴; mikä on potentiaalista ja tulevaisuudessa mahdollisesti toteutuvaa. Mutta miksi ajattelisimme tulevaisuutta vain tietyllä tavalla? Onko se todellakin vain jotain, joka ei ole vielä aktuaalistunut? Runoilija tulkitsee ajallisuuden olemuksen toisin pohtimalla, onko normaali aikakäsitys virheellinen. Se, mikä on tapahtuva, saat-
taa olla jo tapahtunut. Tämän hypoteesin havainnollistamista varten

ilmiöt, joita arkijärjellä ei voi selittää, asetetaan loogisen todistuksen muotoon: »Jos uni, näky, ilmestys aineellistuu / eikö se todista että se mikä tapahtuu / on (eräässä mielessä) jo tapahtunut».¹⁵ Se, että runoilija vetoaa irrationaalisten ilmiöiden todistusvoimaan ja perustelee kantaansa logiikan kieltä simuloivalla päättelyketjulla, antaa mahdollisuuden tulkita ele ironiseksi viittaukseksi jo sortuneiden logiikan siltojen suuntaan. Runosta hahmotettava vaihtoehtoinen aikakäsitys ei ole lineaarinen, vaan sen mukaan »kaikki aika on ympärillä».¹⁶

Lineaarisen aikakäsityksen kritiikki tulee lähelle *Olemisessa ja ajassa* esitettäviä pohdintoja ajallisuudesta. Teos alkaa ja päättyy väitteeseen, että aika on itsessään horisontti olemisen merkityksen kysymiselle. Käsitys ajasta toisiaan seuraavien nyt-hetkien jatkumona polveutuu Heideggerin mukaan varsinaisesta, alkuperäisestä ajasta. Hän kontrastoi lineaarisen aikakäsityksen ekstaattis-horisontaalista aikaa vasten. Tulevaisuuden, nykyisyyden ja menneisyyden »ekstaasit» ovat loputtomasti laajenevia horisontteja, joihin oliot ja tapahtumat sijoittuvat.

Horisontaalinen aika luo olevien maailman, Heideggerin sanoin: »Samoin kuin nykyisyys lähtee ajallisuuden ajallistumisen ykseydessä tulevaisuudesta ja olleisuudesta, nykyisyyden horisontti ajallistuu yhtä alkuperäisesti tulevaisuuden ja olleisuuden horisonteista.»¹⁷ Heideggerin ajatukset ovat mahdollisesti innoittaneet Mannerin käsitystä »kaikki-aikaisesta» ajasta, jossa menneisyyteen sisältyy myös tulevaisuus.¹⁸

Varsinaisesti metafysiikkakäsitteen sisältöön otetaan kantaa kysymyksellä, joka porautuu logiikan ja kausaalisuuden murtumakohtaan:

Missä on irrationaalinen kohta, johon kausaalisuus murtuu,
vai eikö sitä olekaan, onko tuokin (oletettu) huojennus
vain tunteen hämyistä metafysiikkaa?

ta meta ta fysika

On hyödytöntä pohtia sitä, mistä ei saa mitään tietää,
ihmisten metafysiikan kauhu on aivan luonnollinen;
silti pohdin näillä sivuilla juuri sitä – en saadakseni tietää,
vaan voittaakseni luonnollisen kauhuni.¹⁹

Runoon sijoitetun säkeen *ta meta ta fysika* on nähty viittaavan aristoteelisen systematiikan mukaisesti logiikan ja fysiikan jälkeen sijoittuvaan metafysiikkaan, niihin kirjoituksiin, jotka tulevat luontoa koskevien kirjoitusten jälkeen. Kreikankielisen ilmauksen käyttö painottaa, että runoilija kartoittaa osin kätkeytyvää ja osin paljastuvaa käsitystään metafysiikasta, *fysiikan tuolle puolen* menevistä kysymyksistä. Metafysiikan harjoittaminen on runoilijan mukaan kuitenkin hyödytöntä, koska se ei anna tietoa tutkimuskohteestaan. Todennäköisesti tässä kerrataan kritiikki kuilun yllä pettäviä siltoja kohtaan.

Runossa kuvattu vapauteen heitetyn ihmisen kokemus lähenee maailmaan heitettynä olemisen eksistentiaalia, mutta siinä on lisäksi metafyyssinen ulottuvuus, jonka luonteesta looginen ajattelu ei kykene antamaan runoilijaa tyydyttäviä vastauksia. Hän ilmoittaa, ettei kysymisen varsinaisena motiivina ole tiedon saavuttaminen. Pikemminkin kyseessä on »luonnollisen kauhun» voittaminen, jota ihminen tuntee tietämisen ulottumattomissa olevaa kohtaan. Vaikka metafyyssinen todellisuus on tavoittamaton, sen etsintä alkaa kuitenkin sieltä, missä syyn ja seurauksen ketju katkeaa. Kokemuksella on subjektiivinen ja emotionaalinen pohja.

Tosin metafyyssinen aukko saattaa olla vain oletamus, josta ei ole varmuutta. Ainoa peruste oletukselle on hämyinen ja tunteenomainen aavistus. Se tekee aukon arkijärjen hallitsemaan ajatteluun, eräänlaiseen turvaverkkoon, joka suojelee ajattelua siihen kuulumattomilta, irrationaalisiksi nimetyiltä ilmiöiltä. Irrationaalisiksi mielletty kokemus saattaa kuitenkin johtaa äkilliseen oivallukseen. Runossa »Kromaattiset tasot» huomautetaankin kuvaavasti: »moni luja ja selkeä asia alkaa houreista, logiikan katkeamisesta». ²⁰ Tarvitaan siis jokin murtumakohta, katkeaminen ja kuilu, jotta asiat näyttäytyisivät selkeämpinä, ja kenties tietokin lisääntyisi.

»Illan ja aamun välillä» -runossa annetaan ymmärtää, että filosofisen kysymisen rinnastaminen suoraviivaiseen tehtävänratkaisuun vie väistämättä harhaan. Myös valmiiden vastausten itsestäänselvyys asetetaan kyseenalaiseksi: »Siksi minä etsin tuota tuntematonta; etsin kysymystä, / vastauksen sain jo ennen. / Onko vastaukset aina

annettu? Tehtävät ratkaistu?»²¹ Jos asennoidutaan niin, että »oikeat vastaukset» on jo etukäteen annettu, ei jäljelle jää mitään kysyttävää.

Välttääkseen vastauksen tavoitteluun sisältyvät erehdykset runoilija turvautuu toisenlaiseen periaatteeseen, joka on hengeltään fenomenologinen. Hänen tavassaan asettaa kysymyksiä ei ole olennaista pyrkiä *ratkaisemaan* asetettu ongelma, vaan *näkemään* ongelma ja *työstämään kysymystä* edelleen.²² Runoilija siirtää syrjään aikaisemmat, riittämättömiksi osoittautuneet ajatustavat (lineaarinen aikakäsitys, kausaalisuus), jotka eivät saa otetta koetusta. Näiden käsitysten pohjalta hän asettaa oman kysymyksensä ajasta ja metafysiikasta uudelleen ja pyrkii näkemään ongelmansa tavalla, joka mahdollisesti johtaa tiedon jäljille. Kysymysten suuntaamassa valossa saattaa paljastua niiden teemoihin kätkeytyvä kokonaisvaltaisempi kohde, mahdollisesti juuri olemassaoloa määrittävä merkitys ja mieli.

Metafysiisten ongelmien pohdiskelulla on »luonnollisen kauhun» voittamisen ohella toinenkin motiivi. Tiedon etsintä merkitsee Mannerille usein tärkeiden kysymysten paljastumista hänessä itsessään. Se johtaa kysymykseen: *kuka minä olen?* Esimerkiksi *Kirjoitetussa kivessä* kysymys esitetään tienä takaisin itseen: »Etsin kysymystä niin kuin itseäni (sillä enkö minä itse ole vastaus).»²³ *Orfisten laulujen* säkeissä oman elämän tarkoituksen etsintä kääntää pohdiskelut koskemaan kuoleman tuntemattomuutta: »Mikä kuolema on kirjoittanut sanansa aivoihini / Mitä kuolemaa varten elän?»²⁴

Ennaltamääräytyminen ja olemassaolon velka

Tiedollinen intohimo ja olennaisten kysymysten etsiminen eivät Mannerin runoissa eroa elämän rajallisuuden pohdinnasta. Kaikki kysymykset johtavat lopulta kohti kuoleman arvoitusta. Vaikka metafysiikan perustaviin kysymyksiin kuuluu sen pohtiminen, mitä oleminen on, saman kysymyksenasettelun piiriin kuuluu yhtä loogisesti väistämätön jatkokysymys: miten oleva suhteutuu ei-olevaan ja mitä filosofia voi ylipäätään sanoa kuolemasta?

Heidegger pitää kuolemaa perustavimpana mahdollisuutena eksistenssillemme, jopa siinä määrin, että ihminen suuntautuu kohti kuolemaa. Kuoleman lähentymisessä on kuitenkin omat filosofiset varauksensa. Kuolemaan valmistautumiseen sisältyy toive kesyttää se. Kyse on silloin kuoleman välineellistämisestä ja arkipäiväistämisestä. Siitä pyritään tekemään mahdollisuus muiden mahdollisuuksien joukossa. Siksi Heidegger korostaa toistuvasti kuoleman erityisyyttä, sen mahdollisuutta, joka säilyy *puhtaana* mahdollisuutena.²⁵

Ihminen pakenee kuoleman ajatusta useimmiten arkielämän huolien ja tarpeiden taakse. Hän käsittää kuoleman väistämättömänä mutta varsin teoreettisena tosiasiana, joka tapahtuu muille, ei itselle.²⁶ Tämä väistely ei ole sinänsä osoitus harhautumisesta. Juuri arkipäivähän kuuluu olennaisesti ihmiselämän kokonaisuuteen. Kuitenkin vasta kuolema määrittää sen, mitä inhimillinen elämä on.

»Illan ja aamun välillä» -runossaan Manner kuvaa kuolemaa aavis-televan tiedon lisääntymistä ja tuntemattoman lähentymistä vuorenrinteellä laiduntavien hevosten hahmossa. Ne ovat merkityksellisiä kuoleman enteitä. Kinnerjänteiden katkaiseminen on mahdollisesti kuoleman kanssa solmitun sopimuksen sinetti. Viattomien (»lumi-valkoisten») hevosten jalkojen vahingoittaminen viittaa todennäköisesti Oidipus-tarun epäonniseen päähenkilöön ja tätä kohtaaviin onnettomuuksiin.²⁷ Taru näyttää julmalla tavalla, miten kaikki yritykset väistää ennustusta saavat Oidipuksen ja tämän isän, kuningas Laioksen, tarttumaan ennustuksen ansaan, jota he yrittävät paeta. Antiikin tragedian elämännäkemyksessä ihminen on sidottu syntymää edeltäviin tapahtumiin, usein jumalten langettamaan kiroukseen tai oraakkelin ennustukseen, jota ei voi välttää. Joka tapauksessa ihminen syntyy maailmaan, ei noudattamaan omaa vapaata tahtoaan, vaan toteuttamaan ennalta määrättyä kohtaloaan, kuten Oidipus. Tähän ajatukseen Manner viittaa esseessään »Oidipus hämärässä», jossa hän pohtii päähenkilön ja tämän isän kohtaloa. Hän korostaa, että viattoman Oidipuksen kohtalo on jo valmis, kun hänen jalkansa vioitetaan. Hänet on merkitty rangaistavaksi ja hänen rangaistuksensa on käynyt syyllisyyden edellä.²⁸

Kohtalon ennaltamääräytymisen teema näyttää saavuttavan yleispätevyyttä, sillä se toistuu niin antiikin tarussa kuin ihmistä määrittävissä eksistentiaalisissa rakenteissakin. Kuvatessaan maailmaan heitetynä oloa Heidegger pohtii samassa yhteydessä ihmisen omantunnon kutsua ja syyllisyyden tiedostamista. Ihminen on syyllinen, koska hän on velallinen itselleen ja perii olemassaoloonsa sisältyviä sidonnaisuuksia ja velvoitteita.²⁹ Velkaan kuuluu, että ihminen ottaa vastatakseen omaan eksistenssiinsä sisältyvistä mahdollisuuksista ja pyrkii toteuttamaan niitä. Nämä mahdollisuudet ovat ennalta määrättyjä, sillä ne kuuluvat olemisen rakenteeseen eivätkä siksi ole ihmisen itsensä valittavissa. Heideggerin ajatus nojautuu siihen tosiasiaan, että ihminen syntyy mutta ei voi vaikuttaa olemuksensa syntyyn eli alkuperäänsä.³⁰

Heideggerin filosofian ja juutalaiskristillisellä teologian tavoissa nähdä inhimillisen elämän perustotuudet on tiettyjä yhteneväisyyksiä. Teologia opettaa, että jo syntyessään ihmisellä on harteillaan lankeemuksen taakka, josta hän on vastuussa. Heidegger puolestaan korostaa, että velallisuus herättää ihmisen käsittämään inhimillisen olemassaolonsa ainutkertaisuuden. Kaikkein lopullisin ja ihmisen vapauttava sitoumus syntyy oman kuolevaisuuden tiedostamisesta. Se vapauttaa ihmisen todelliseen vapauteen, »vapauteen kohti kuolemaa».³¹ Kuoleman filosofisessa pohdiskelussa näyttää korostuvan ajatus, että olemassaoloon sisältyy luontaisesti jotakin negatiivista: ihmisen tulee toteuttaa itselleen annettuja mahdollisuuksia, koska hän perii olemassaoloonsa sisältyvän syyllisyyden.³²

Runossaan Manner koskettaa länsimaisen kulttuurin ajattomia ennalta määräytymisen ja syyllisyyden ongelmia ja antaa pohdittavaksi kysymyksen olemassaolon salaisuudesta. Miksi ihminen ei ole vapaa valitsemaan kohtaloaan, miksi olemassaoloon sisältyy jo ennalta määrätty velka? Manner vihjaa peitetyksi myös kuoleman ja väkivalan suhteeseen, sillä hevosten lisäksi mukana on »sodan säpäleitä» ja rannalle ajautuva ruumis. Hevosia kietoo kuitenkin väreilevä kevät-hämärä. Kuoleman enteinä ne eivät ole synkkiä ja painostava, vaan utuinen ja tutkimaton näky.

Filosofian innoittama runous

Fahrenheit 121 osoittaa, että filosofia antaa runoudelle lähtökohtia ja ajatusmalleja, joiden pohjalta runoilija kehittää omaa käsitystään todellisuudesta. *Olemisen ja ajan* filosofinen ohjelma ei siirry runoihin sellaisenaan, vaan suodattuu ja taivutuu kirjailijan persoonallisuuden prisman läpi. Mannerin runoista voi löytää tiettyjä spektrin osia, ei välttämättä kokonaisia filosofisia opinkappaleita.

Runoilijan tapa viedä ajattelun prosessia eteenpäin muistuttaa läheisesti Heideggerin omaksumia periaatteita. Kummallekin on tärkeää painottaa kysymisen merkitystä ongelman tarkastelussa. Fenomenologisessa menetelmässä ei korostu niinkään lopullisen ratkaisun tavoittelu kuin kysymyksen mahdollisimman selkeä näkeminen ja kysymyksen työstäminen edelleen, jotta sen valossa olisi mahdollista paljastaa olemassaoloa määrittävä merkitys ja mieli. Menetelmä auttaa Manneria löytämään ajattelua uudelleen suuntaavia ongelmanasetteluja. »Illan ja aamun välillä» -runossa tällaisia ovat aikaa, satumaa ja kausaalisuutta käsittelevät pohdinnat. Näiden kysymysten pohjalta runoilija esittää oman käsityksensä metafysisestä. Metafyysisen mahdollisuus voi realisoitua silloin, kun logiikka ja kausaalinen syyn ja seurauksen suhde katkeavat. Manner käsittää metafysiikan olemuksen olevan suhteessa irrationaaliseen todellisuuteen, joka murtaa rationaalisen ajattelun lainalaisuuksia.

Olemisesta ja ajasta peräisin olevat filosofiset teemat keskittyvät runoilijaa askarruttavan vapaan tahdon ongelman ympärille. »Illan ja aamun välillä» kuvaa vapautteen heitetyn ihmisen kokemusta, joka samastuu maailmaan heitettyä oloon. Runossa kuvatussa tilanteessa vapaus ei ole valinta tai tahdon asia. Myös *Olemisessä ja ajassa* käsiteltävät ajatukset olemassaoloon sisältyvästä velasta ja syyllisyydestä saavat kaikupohjan Mannerin runossa ja Oidipuksen kohtaloa pohtivassa esseessä.

Heideggerin ajattelun hengessä toteutettava elämänasenne suuntautuu kokoelman runoissa kohti kuolemaa ja tiivistyy runoilijan ilmaisuun »Alles ist Sein zum Tode».³³ Ei ole varmasti liioiteltua sanoa, että Mannerin runoissa kuolemanfilosofia läpäisee kaikkia

tärkeimpiä olemassaolon kysymyksiä – juuri samaan tapaan kuin Heideggerille suhde kuolemaan antaa elämälle sen varsinaisen tarkoituksen.

Viitteet

1. SZ, 2 (suom. 21).
2. Manner 1969, 219.
3. Manner 1999, 329–330.
4. Manner 1999, 329.
5. Manner 1999, 329.
6. Manner 1999, 329.
7. SZ, 32 (suom. 55).
8. SZ, 32 (suom. 55).
9. SZ, 33 (suom. 56).
10. SZ, § 2.
11. Manner 1999, 330.
12. Manner 1999, 330.
13. Manner 1999, 330.
14. Manner 1999, 330.
15. Manner 1999, 330.
16. Manner 1999, 330.
17. »Wie die Gegenwart in der Einheit der Zeitigung der Zeitlichkeit aus Zukunft und Gewesenheit entspringt, so zeitigt sich gleichursprünglich mit den Horizonten der Zukunft und Gewesenheit der einer Gegenwart.« SZ, 365 (suom. 436).
18. Manner 1969, 216–217.
19. Manner 1999, 331.
20. Manner 1999, 382.
21. Manner 1999, 330.
22. Vrt. esim. *Taideteoksen alkuperä* (*Der Ursprung des Kunstwerkes*, 1935/36), jossa Heidegger noudattaa samaa periaatetta. Hän ei pyri vastaamaan kysymykseen taideteoksen alkuperästä vaan haluaa nähdä itse ongelman mahdollisimman selvästi. Hän kysyy, mitä on taide. Tämä kysymys johtaa tutkimaan taideteoksia.

Mutta Heidegger kysyy edelleen, miten tunnistamme taideteoksen, ellemme tiedä, mitä taide on. Ajatuskuluista paljastuu eräänlainen spiraalikuvi.

23. Manner 1999, 301.
24. Manner 1999, 214.
25. SZ, 261–263 (suom. 319–321).
26. SZ, 254 (suom. 312).
27. Hökkä 1991, 139.
28. Manner 1967, 372.
29. SZ, 287 (suom. 349).
30. »Täälläolo on olevana heitetty, se on tuotu olemiseensa »tänne», mutta ei omasta voimastaan.» (»Seiend ist das Dasein geworfenes, nicht von ihm selbst in sein Da gebracht.») SZ, 284 (suom. 345).
31. SZ, 266 (suom. 325).
32. Dastur 1996, 71–72.
33. Manner 1999, 386.

Lähteet

- DASTUR, FRANÇOISE (1996), *Death: An Essay on Finitude*. Translated by John Llewelyn. Athlone, London.
- HÖKKÄ, TUULA (1991), *Mullan kirjoitusta, auringon savua; Näkökulmia Eeva-Liisa Mannerin runouteen ja sen modernisuuteen*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. Helsinki.
- MANNER, EEVA-LIISA (1999), *Kirkas, hämärä, kirkas: Kootut runot*. Toimittanut Tuula Hökkä. Tammi, Helsinki.
- MANNER, EEVA-LIISA (1969), Eeva-Liisa Manner. Teoksessa Rainio (toim.) 1969, 211–228.
- MANNER, EEVA-LIISA (1967), Oidipus hämärässä. *Parnasso* 7, 369–376.
- RAINIO, RITVA (toim.) (1969), *Miten kirjani ovat syntyneet*. WSOY, Helsinki.

v

Miika Luoto

HEIDEGGERIN KYSYMYS ALKUPERÄSTÄ

Filosofian alkuperäinen ulottuvuus, joka avautui Heideggerille fenomenologian kautta, ei enää koskenut erilaisia annettuna olemisen tapoja – kuten Husserlin fenomenologiassa – vaan sitä, miten jokin annettuna olemisen tapainen ylipäättään tulee mahdolliseksi. Ihminen on *Dasein* juuri sikäli kuin hänessä on alkuperäisempi ulottuvuus: ihmisen olemisessa avautuu alkuperäinen annettuna olemisen tila, jossa ihminen vasta voi kohdata sen, mitä on, ja siten myös itsensä. *Olemisen ja ajan* analyysit tästä avautuneisuuden ulottuvuudesta osoittavat, että *Dasein* ei ole olemisensa yksinkertainen perusta: se ei ole itselleen välittömästi läsnä vaan kohtaa itsensä ajallisuutensa avoimesta liikkumatilasta ja löytää siten itsensä aina jo historiallisesti määrittyneenä tiettyjen mahdollisuuksien piiristä. Siksi ihminen ei ole tänä tiettyinä olevana muun olevan annettuna paikka, vaan tämä avautuneisuuden paikka on *Daseinin* *Da*, alkuperäinen ulottuvuus, jota ihmisen on oltava.

»Alkuperäinen» (*ursprünglich*) ja »alkuperä» (*Ursprung*) ovat sanoja, joita Heidegger käyttää laajalti ja moninaisissa merkityksissä. Koko hänen tuotantonsa voidaan ymmärtää jatkuvana alkuperän pohtimisena, vaikka se onkin yritys irtautua länsimaisen ajattelun traditiosta juuri sikäli kuin sitä on hallinnut pyrkimys löytää ja varmistaa olemisen ja ajattelun alkuperät. Miten Heideggerin puhe

alkuperästä tulisi ymmärtää suhteessa metafyyssisen ajattelun puheeseen alkuperästä?

Jos Heideggerin ajattelu käsitetään »fenomenologiaksi», on tämä ymmärrettävä läsnäolon fenomenologiana, jonka asiana on läsnäolon alkuperä. Mutta alkuperä itse ei ole mitään läsnäolevaa vaan läsnäolevaksi tulemisen tapahtuma tai »läsnäolevoituminen» (*Anwesenung*), kuten Heidegger myös sanoo. Tämän vuoksi alkuperä (*Ursprung*), on erotettava perustasta, alkusyystä tai hallitsevasta periaatteesta (*arkhē, aition, principium*). Läsnäolevoitumiseksi ymmärretty alkuperä ei ole perusta. Heideggerin valmistelessa *Olemisen ja ajan* jälkeen »käännettä» *Daseinin* olemisen mielestä olemisen itsensä mieleen nousi sana »alkuperä» esiin erityisellä ja sananmukaisella tavalla. Tarkastelen seuraavassa eräitä tähän johtaneita, alkuperän kysymystä koskevia seikkoja.

Perustasta kuiluun

»Alkuperä» ei tarkoita perustaa, mutta siitä huolimatta alkuperän ajattelun on kuljettava perustan ongelman läpi. Tätä valottaa tutkielma *Vom Wesen des Grundes* (»Perustan olemuksesta», 1929).

Jotta voimme kohdata sen mitä on, on meidän ymmärrettävä tämä »on», toisin sanoen ymmärrettävä oleva olemisessaan. Olevan paljastumisen olevana tekee mahdolliseksi olevan ja olemisen ero, »ontologinen ero». *Vom Wesen des Grundes* etenee esittämällä kysymyksen ontologisen eron »perustasta», jota se tarkastelee *Daseinin* »transsendenssina». Tässä yhteydessä transsendenssi ei merkitse tietoisuuden immanenssin ylittämistä vaan aina jo tapahtunutta olevan ylittämistä, jonka pohjalta *Dasein* vasta voi kohdata olevaa. Transsendenssi on olevan ylittämistä kohti maailmaa ja siten maailmassa-olemisen tapahtumista. Transsendenssissa avautuva maailma ei ole olevan kokonaisuus, vaan juuri sen ylittämisen kautta avautuva mahdollisuuden piiri, »josta käsin *Dasein* antaa itselleen ymmärrettäväksi sen, mihin olevaan se *kykenee* olemaan suhteessa ja millä tavoin»¹.

Maailmassa-olemisen tapahtumista transsendenssina Heidegger kutsuu ihmisen olemisen »alkuperäiseksi» ulottuvuudeksi: se on

»alkutapahtumista» (*Urgeschehen*) tai »alkuhistoriaa» (*Urgeschichte*). »Alkuperäisyys» viittaa sen paikan avautumiseen, jossa jokin vasta voi olla läsnä. Mutta voimmeko me ymmärtää lähemmin tätä alkuperäisyyttä? *Vom Wesen des Grundes* selvittää, kuinka kysymys olemisen ymmärtämisen, toisin sanoen ontologisen eron perustasta tuo ajateltavaksi perustan olennaisen poissaolon.

Heidegger määrittelee transsendenssin olemuksen »vapaudeksi». Ontologisen eron avaavaa vapautta ei kuitenkaan voida käsittää vapaan kausaalisuuden pohjalta, eikä se kaikkea itseyyttä edeltävänä ole valinnan vapautta. Kyse on vapautumisesta olevan ilmenevyydelle annetun olevan ylittämisen kautta, vapautta, joka »antaa maailman vallita»². Heidegger analysoi sitä *perustavana* vapautena, »vapautena perustaan» (*Freiheit zum Grunde*).³

Maailmassa-olemisen toteutumista määrittävä vapaus on perustavaa kolmella yhteenkuuluvalla tavalla. Ensinnäkin maailmassa-olemisen tapahtuminen on *mahdollisuuden* avautumista: alkuperäinen »luonnos» eksistenssin mahdollisuuksista, joihin nähden *Dasein* ymmärtää sen, mitä on, on olemisen mielen »säättämistä» (*Stiften*). Näin vapaus on perustavaa säätäessään maailman luonnoksena. Toiseksi maailmassa-oleminen avautuu *tosiasiallisena* (*faktisch*), olemisena aina jo ennalta annettujen mahdollisuuksien piirissä. Maailmassa-olemisen avautuminen omaan faktisuuteensa, sen »heitettyden» paljastuminen, on perustavaa »pohjan ottamisena» (*Bodennehmen*). Tällöin vapaus on perustavaa olemisen mielen juurruttamisena siihen, minkä keskeltä olemisen ymmärtäminen aina jo kulloinkin tapahtuu. Lopulta vapaus perustaan on näiden kahden yhteenkuuluvan perustamisen tavan pohjalta, »heitetyn luonnoksen» kautta, *perustelemista* (*Begründen*). Vapaus perustaan toteutuu nyt siinä, että me kysymme »miksi?» ja vaadimme perustelua sille, mihin olemme intentionaalisessa suhteessa.

Perustan antamiseksi ymmärretty vapaus on *Daseinin* olennainen piirre, eikä se siis koske ainoastaan perustelevaa suhdetta olevaan. Maailmassa-oleminen on kokonaisuudessaan perustavaa, toisin sanoen olemisen ymmärtämiseen kuuluu perustamisen liike. Kapeassa mielessä perusteleva, perusteita ja osoittamista vaativa

suhde olevaan, edellyttää kahta muuta perustamisen momenttia: sitä, että mahdollisuuden piiri säädetään olevan ylittämässä, transsendenssissa, ja että tämän ylittämisen liikkeessä samalla otetaan pohja siitä, mikä paljastuu nyt ennalta annetuksi. Vapaus perustaan on *Daseinin* »alkuperäistä tapahtumista» (*Urgeschehnis*). Vapaus itse on kuitenkin vain perustan antamisen liikkuvuutta, eikä se sellaisena voi olla *perustava* perusta. Siksi Heideggerin vastaus omaan kysymykseensä olemisen ymmärtämisen »perustasta» *Daseinissa* on perustan puuttuminen, »perustattomuus» tai »kuilu» (*Ab-grund*). »Ylittämällä syntyvä perusta asettuu takaisin vapauden varaan, ja vapaudesta tulee *alkuperänä* »perusta». *Vapaus on perustan perusta*. [...] *Tänä* perustana vapaus on kuitenkin *Daseinin perustattomuus*.»⁴

Virkaanastujaisluennossaan *Was ist Metaphysik?* (»Mitä on metafysiikka?», 1929) Heidegger tarkastelee transsendenssin liikkeeseen kuuluvaa perustatonta perustaa kokemuksena »ei-mistään» (*das Nichts*). Olevan ylittäminen on suhde siihen mikä ei ole (mitään olevaa) mutta tekee olevan ilmenevyyden mahdolliseksi. »Ei-mikään» paljastuu olennaisessa ahdistuksessa (*Angst*), jossa se vallitsee olevan »mitätöitymisenä» (*Nichtung*)⁵: kaikki, mitä on, liukuu käsistä, ja me menetämme olevan suomen perustan. Kun *Dasein* avautuu tälle mitätöitymisen liikkeelle, joka kuljettaa sitä (tai »heittää» sitä: kyseessä on olemisen »heitto», *Wurf*, sanoo Heidegger myöhemmin), se perääntyy sen edessä, mitä on. Perääntyminen ei kuitenkaan ole pakoa vaan »lumoutunutta lepoa» (*gebannte Ruhe*).⁶ Heidegger puhuu luennoissaan kokemuksesta, joka vie olevalta kaiken itsestäänselvyyden, tuttuuden ja käytettävissä olevuuden. Olennaista on kuitenkin se, että olevan mitätöityminen antaa meille takaisin olevan *olevana*: ei-mikään tekee mahdolliseksi sen oudon tosiasian kohtaamisen, että *on* jotakin. Heideggerille ei-mikään kuuluu olevan olemiseen, vaikkakin kätkeytyi, sillä juuri se lahjoittaa olevan kokonaisuudessaan ja herättää filosofisen ihmetyksen kysymyksenä »miksi ylipäättään on olevaa eikä pikemminkin ei-mitään?»⁷

Olemme nähneet edellä, millä tavoin Heidegger ajattelee olevan olemisen avautumista *Daseinin* suhteena olemisensa perustattomaan, kuilumaiseen alkuperään. Kyse on äärellisestä transsendenssista:

suhde johonkin toiseen kuin se, mitä on, vasta tekee mahdolliseksi minkä tahansa suhteen olevaan, toisiin ja itseen. Representaation rakenne, joka on antanut modernille ajattelulle sen perustan, samoin kuin Husserlin fenomenologian analysoima intentionaalinen suhde olevaan, tulevat mahdollisiksi vain tämän äärellisen transsendenssin pohjalta. Transsendenssia itseään ei puolestaan voi esittää teoreettisen representaation muodossa, mikä asettaa Heideggerin tekstille aivan omat vaatimuksensa.

Millä tavoin perustan ongelma ja kysymys ei-mistään, jotka antoivat suunnan olemiskysymyksen kehittelylle välittömästi *Olemisen ja ajan* jälkeen, johdattivat Heideggerin 1930-luvun puolivälissä nimenomaan *alkuperän* ajatteluun? Ajattelun liikkeeseen ei kuulu vain kääntyminen kysymisen kohteen puoleen vaan olennaisesti myös kysymisen itsensä puoleen. Olemiskysymyksen tarkastelu äärellisen transsendenssin ongelmana johtaa ajattelun kohtaamaan oman perustansa.

Alku-hyppy

Vuoden 1935 luennoissa *Einführung in die Metaphysik* («Johdatus metafysiikkaan») Heidegger lähtee liikkeelle juuri tästä, ajattelun suhteesta perustattomaan perustaansa. Tarkastelemalla virkaanastujaisluennon päättäneitä kysymystä »miksi ylipäätään on olevaa eikä pikemminkin ei-mitään?», jota hän nyt kutsuu »metafysiikan peruskysymykseksi»⁸, Heidegger osoittaa, että olevaa kokonaisuudessaan koskevalla ajattelulla ei voi olla sen liikkeelle perustan antavaa perustaa. Metafyysisen kysymyksen perusta paljastuu ei-metafyysiseksi »alkuperäksi» (*Ursprung*), jota Heidegger tarkastelee kirjaimellisesti »alku-hyppynä» (*Ur-sprung*).⁹

Missä mielessä kysymys »miksi ylipäätään on olevaa eikä pikemminkin ei-mitään?» on »peruskysymys» (*Grundfrage*)? Se on »perustava» ensinnäkin siksi, että se on laajin – se koskee olevan kokonaisuutta – ja toiseksi siksi, että se on syvin: se koskee kaiken olevan äärimmäistä perustaa. Mutta kolmanneksi se on perustava – ja tämä on ratkaisevaa – koska se on kaikkein »alkuperäisin» kysymys: vasta

tämän kysymisen myötä, kysymyksen ja olevan välisessä ainutlaatuisessa suhteessa, »oleva kokonaisuudessaan avautuu *sellaisenaan* ja suhteessa mahdolliseen perustaansa, ja pysyy kysymisessä avoimena»¹⁰.

»Alkuperäisyys» tuo siis peliin ihmisen, jonka ajattelevassa kysymisessä oleva vasta paljastuu *olevana*. Heidegger korostaa, että olevan kokonaisuudessaan ja ihmisen kysyvän olemisen välille jännittyy aivan erityinen suhde: metafysiikan peruskysymys palaa kysymisen itsensä esiinpuhkeamiseen keskellä sitä, mitä on.

Miksi-kysymys asettuu ikään kuin vastakkain olevan kokonaisuudessaan kanssa, se astuu siitä ulos mutta ei kuitenkaan kokonaan. Juuri tämän ansiosta kysymys on aivan erityinen. Kun kysymys asettuu vastakkain olevan kokonaisuudessaan kanssa, mutta ei kuitenkaan vapaudu siitä, iskee se, mitä tässä kysymyksessä kysytään, takaisin kysymiseen itseensä. Miksi miksi? Mihin perustuu miksi-kysymys itse, joka julkeaa asettaa olevan kokonaisuudessaan perustaansa? Onko tämä »miksi?» vielä kysymys perusteesta, joka on etualalla, niin että yhä vielä etsitään *olevaa*, joka on perustava?¹¹

Metafysiikan peruskysymys avaa siis olevan kokonaisuudessaan asettamalla *itsensä* kyseenalaiseksi osana kokonaisuutta. Heideggerille alkuperässä piilevä ajattelun aihe on olemisen *taphtuminen* ihmisen ja olemisen suhteessa.

Mutta *kun* tämä kysymys esitetään, tapahtuu tässä kysymisessä, mikäli se todellakin toteutetaan, välttämättä takaisku [*Rückstoß*] siitä, mitä kysytään ja tiedustellaan, kysymiseen itseensä. Sen vuoksi tämä kysyminen ei ole mikään satunnainen prosessi vaan erityinen tapaus, jota nimitän *taphtumaksi* [*Geschehnis*].¹²

Vaikka *olevaa* kokonaisuudessaan koskevan ajattelun yleiseen rakenteeseen kuuluu paluu takaisin kysymisen perustaan olevassa, kyse ei voi olla paluusta kysymisen liikkeen *varmistavaan* perustaan, koska perusta, johon kysymys palaa, avautuu vasta kysymisen myötä. Ajattelun kysymys, Heidegger korostaa, tapahtuu vain »hyppynä» (*Sprung*). Kysymyksen toteutumisen ehdoton edellytys on se, että kysymisessä

ihminen »hyppää eroon kaikesta aikaisemmasta siinä-olemisensa turvallisuudesta, olipa se aitoa tai kuviteltua»¹³. Vain toteutuessaan alkuyhyppynä (*Ur-Sprung*) voi kysymys avautua olemisen tapahtumista luonnehtivan alkuperän (*Ursprung*) ulottuvuuteen.

[...] tämän kysymisen hyppy saavuttaa hyppäämällä oman perustansa, saa sen hyppäämällä aikaan [*sich seinen eigenen Grund er-springt, springend erwirkt*]. Tällaista hyppyä, joka hyppäämällä saa aikaan itsensä perustana, kutsumme sanan aidossa merkityksessä alkuyhyppiä [*Ur-sprung*]: itselleen-perustanhyppäämiseksi.¹⁴

Millä tavoin olevaa kokonaisuudessaan koskeva ajattelu avautuu metafyyisistä, perustaa hakevasta kysymyksestä olemista itseään koskevaksi kysymykseksi alkuperästä? Heideggerin mukaan ratkaisevaa on se tapa, jolla ajattelu pysyttelee suhteessa ei-mihinkään. Kysymys, joka avaa olevan kokonaisuudessaan (»miksi on olevaa...?»), toteutuu kysymyksenä tai alkuyhyppynä vain silloin kun se ei etene kohti läsnäolevaa perustaa, kun olevan kokonaisuus on pidetty suhteessa ei-olemisen mahdollisuuteen (»... pikemminkin kuin ei-mitään?»). Kun kysyminen pysyttelee suhteessa ei-mihinkään, se ei voi nojata mihinkään annettuun olevaan, vaan oman olemisensa perustattomuudessa se avautuu olevalle siinä hämmästyttävyydessä, että se on. »Kysymyksemme asettaa meidät sillä tavoin olevaan, että oleva menettää itsensänselvyytensä *olevana*. Kun tämä oleva alkaa horjua etäisimpien ja ankarimpien vastakohtien välillä – »joko olevaa – tai ei-mitään» – menettää kysyminen itse kaiken vankan perustan.»¹⁵

Ratkaisevaa tässä vanhassa, jo Leibnizin muotoilemassa kysymyksessä on siis sen loppuosa: »...eikä pikemminkin ei-mitään?» Jos kysyisimme vain yksinkertaisesti »miksi ylipäätään on olevaa?», etenisimme välittömästi kohti perustaa ja jatkaisimme jokapäiväisesti tuttua kysymisen tapaa, joka hakee asioille perusteita. Kysymykseen vastaaminen etenisi kohti korkeammanasteista olevaa, joka olisi olevan kokonaisuudessaan perusta. Mutta kun kysyminen säilyttää suhteen ei-mihinkään, on estetty paluu korkeimpaan, ei enää kyseenalaiseen olevaan, joka itsensä perustavana toimisi muun olevan perustana.

Heidggerille länsimainen ajattelu on olemisen unohtuneisuuden historiaa juuri sikäli kuin sille olemisen on perusta. Metafysiikka muotoutuu kun ajattelu käsittää itsensä teoreettisena järkenä, puhtaana katseena olevan olemiseen, jossa oleva on esitetty (*vorgestellt*) läsnäolossaan ja perusteltu. Ajattelu käsitetään siis olevan *olemisen esittämiseksi* ja samalla olevan olemisen käsitetään olevan *perustaksi*. Heidggerin kysymys puolestaan koskee sitä aina jo avautunutta olemista, jossa perustava esittäminen liikkuu, mutta joka vääjäämättä kätkeytyy tällaiselta ajattelulta. Metafysiikka perustavana esittämisenä on kyvytön ajattelemaan olemista itseään, sillä olemisen ei ole oleva, joka voisi tulla teoreettisen katseen kohteeksi, esitetyksi ja perusteluksi. Olemisen itse, Heidggerin ajattelun asia, ei »ole» korkein oleva eikä perusta. Olemisen »on» vain historiallisena eron avautumisena siihen, mitä on.

Metafysiikan peruskysymys ei kuitenkaan sellaisenaan ole kysymys, jota Heidggerin ajattelu valmistelee, kysymys olemisesta; tämä jälkimmäinen, hän sanoo, on »olemukseltaan ja alkuperältään aivan toinen kysymys»¹⁶. Mutta Heidgger vaatii pohtimaan, onko kysymys »miksi ylipäättään on olevaa pikemminkin kuin ei-mitään?» enää sama kysymys, jonka Leibniz aikanaan esitti koskien korkeinta syytä, vai toteuttaako sen ajatteleva toistaminen aivan toisen kysymyksen.

Työstämällä metafysiikan peruskysymystä Heidgger pyrkii avaamaan unohtuneen olemiskysymyksen, joka vaatii »paluun metafysiikan perustaan», siihen, mikä tekee sen mahdolliseksi, mutta jää sen itsensä tavoittamattomiin. Ajattelun historiallisuuden vuoksi metafysiikan ylittäminen ei voi olla yksinkertainen hyppy rajalinjan tuolle puolelle, vaan se edellyttää »askeleen taaksepäin» (*Schritt zurück*), kuten Heidgger sanoo myöhemmissä teksteissään. Olemisen ajattelun vaatima hyppy on aina »alku-hyppy», hyppy siihen, missä me historiallisesti jo olemme ja mikä on annettu meille ajateltavaksi kätkeytvänä.

Vaikka kysymys alkuperästä jatkaakin äärellisen transsendentssin problematiikkaa, *Einführung in die Metaphysik* -luennoissa Heidgger etenee pidemmälle kuin välittömästi *Olemisen ja ajan* jälkeen

julkaistuissa kirjoituksissa. »Vom Wesen des Grundes» -tutkielmaa, joka ajattelee »maailmaa» kaikkia ontisia suhteita edeltävänä avoimuutena, hallitsee vielä transsendentaalifilosofinen malli: Heidegger pyrki antamaan maailmalle transsendentaalisen perustan, joka tosin paljastuu »kuilumaiseksi» perustaksi, perustamisen liikkeeksi, jolta itseltään puuttuu perusta. Vasta 1930-luvun alussa Heidegger alkoi toteuttaa ajattelun vaatimaa »käännettä» luopumalla transsendentaalisesta perustamisajatuksesta ja sen mukanaan kantamasta metafysiikasta. Ajatus avoimuudesta »kätkeytymättömyyden» (*Unverborgenheit*) tapahtumana merkitsee sen hyväksymistä, että historiallinen avoimuuden ulottuvuus on perimmäinen asia, jonka ajattelemiseksi on luovuttava perimmäisen perustelun vaatimuksista.

Näkymä olevan avautumiseen kätkeytymättömyyden tapahtumana, joka on paitsi kätkeytymisen läpeensä hallitsemaa paljastumista myös kätkeytymisen »varjelemaa» tapahtumista, syvensi Heideggerin käsitystä historiallisuudesta ja motivoi kehittelemään »alkuperän» käsitettä. Tulkittessaan vuoden 1935 luennoilla Parmenideen lausetta *to gar auto noein estin te kai einai*, »samaa näet ovat ajattelu ja oleminen», Heidegger kommentoi ajattelun »alkuperäisyyttä»:

Alkuperäisistä totuuksista, joilla on tällainen kantavuus, voidaan pitää kiinni vain siten, että ne keritään auki aina vielä alkuperäisemmin, ei koskaan siten, että niitä vain sovelletaan ja niihin vain vedotaan. Alkuperäinen pysyy alkupe-
räisenä vain silloin, kun sillä on mahdollisuus olla aina se mikä se on: alkuperä
syntymisenä {olemuksen kätkeytyneisyydestä}.¹⁷

Todellinen syntyminen ei koskaan ole palautettavissa jo paljastuneeseen, eikä sille ole osoitettavissa jo läsnäolevaa perustaa. Alkuperä on syntymistä kätkeytyneisyydestä, joka ei ole vain läsnäololle vastak-
kaista poissaoloa vaan vallitsevaa ja varjelevaa kätkeytymistä, jonka
ansioista asia – tässä Parmenideen lause – on sitä, mitä se on. Heideg-
ger kehitti ajatusta edelleen kysymyksessä taideteoksen vetäytyvästä
alkuperästä.

Teos ja alkuperä

Tutkielmassa *Taideteoksen alkuperä* sana »alkuperä» nousee otsikon asemaan. Huomaamme välittömästi, että Heideggerin kysymys ei tavoittele taiteen vaan teoksen alkuperää. Tarkemmin katsoen käy ilmi, että juuri tällainen kysymys vapauttaa taiteen ilmiöiden perustan etsimisestä ja ylipäättään kaikkea estetiikkaa hallitsevasta metafysiikasta sille, mikä taiteessa itsessään on alkuperäistä, toisin sanoen synnyttävää ja alkuun saattavaa.

Alkuperä on se »mistä ja minkä ansiosta jokin on mitä se on ja miten se on»; näin asian alkuperä on sen »olemuksen synty» (*Herkunft des Wesens*).¹⁸ *Taideteoksen alkuperän* varhaisemmissa versioissa Heidegger luonnehtii alkuperää vielä »perustaksi» (*Grund*), mutta lopullisessa muotoilussa hän luopuu tästä sanasta; alkuperän varaan ei voi perustaa taiteen ajattelua, sen tekemistä tai vastaanottamista. Kyseessä on pikemminkin »lähde», josta teos ammentaa olemisensa taideteoksena (ja, kuten tutkielmassa myöhemmin käy ilmi, myös taiteellinen luominen ja vastaanottaminen ammentavat tästä samasta lähteestä). Mutta kuinka ajatella olemisen lähettä? Kuinka ajatella synnyttävää alkuperää, joka antaa joillekin ihmisen aikaansaamille teoksille niiden läsnäolon tavan, sen oudon lumon jota tavataan kutsua taiteeksi?

Alkuperän ajatteleminen edellyttää kulkemista kehällä. Yhtäältä teos on peräisin taiteilijan työstä, joten tavallaan taiteilija on teoksen alkuperä. Mutta toisaalta taitelija on taiteilija vain luomiensa teosten ansiosta, eli tavallaan taiteilijan alkuperä on taideteos. Taiteilija ja teos määrittävät toisiaan vastavuoroisesti. Mutta Heidegger lisää: »Kumpikaan ei kuitenkaan yksin kannattele toista. Itsessään ja vastavuoroisesti taiteilija ja teos ovat erään kolmannen ansiosta, joka on ensimmäinen [...].»¹⁹ Mikä on tämä kolmas ja ensimmäinen? Se, mikä edeltää taideteosta ja taiteilijaa olemalla niiden alkuperä, on »taide».

Voimme vain ihmetellä, mitä on tämä taide itse, taide alkuperänä. Heidegger kysyykin: »Ovatko teos ja taiteilija olemassa vain sikäli kuin taide on, ja nimenomaan niiden alkuperänä?»²⁰ Niin kauan kuin emme halua etukäteen vastata kysymykseen siitä, mitä taide on, se

on pelkkä sana. Alkuperä kätkeytyy alusta pitäen, emmekä me voi osoittaa sitä sellaisenaan. Siksi kysymys siitä, missä mielessä todella on jotain taiteen tapaista, nimittäin teoksen alkuperänä, jää aina ja vääjäämättä avoimeksi. Mutta samalla juuri kysymyksen avoimuus vapauttaa ajattelun perustaa etsivästä kysymisestä kohti alkuperää, tapaa, jolla taide on tai »vallitsee» alkuperänä, ja siten kohti taiteen »verbaalisesti» ajateltavaa »olemusta» (*Wesen*). Kysymys alkuperästä antaa ajateltavaksi tämän olemuksen historiallisuuden, taiteen vallitsemisen historiallisesti muuttuvin tavoin, jolloin aina jää pohdittavaksi, miten teokset itse asiassa ovat meille läsnä ja onko meillä ylipäänsä taidetta ja missä mielessä.

Alkuperä, josta teos ammentaa olemuksensa, »taide», ei itse ole koskaan läsnä, vaan merkkinä tästä alkuperästä on ainoastaan taide-teos. »Taide on taideteoksen alkuperä. Mutta mitä on taide? Taide on todellista taideteoksessa. Sen vuoksi etsimme aluksi teoksen todellisuutta.»²¹ On siis lähdettävä liikkeelle taideteoksesta kunnioittaen samalla sitä määrittävää kehää teoksen ja taiteen välillä. Mutta miten teos on? Se on jotain olennaisesti enemmän kuin mitä se on tietynlaisen valmistavan toiminnan aikaansaamana tuotteena: siinä on ylimäärä (*Überfluß*), joka vangitsee ja lumoo meidät. Taidefilosofia tai »estetiikka» on aina kohdannut tämän ylimäärän ja pyrkinyt selittämään sen, mutta Heidegger sitä vastoin kieltäytyy määrittelemästä sitä.

Tämä johtuu Heideggerin kysymykseen kytkeytyvästä »estetiikan ylittämisen» tehtävästä: ajatellaksemme teosta ja sen ylimääränä vallitsevaa »taidetta» meidän täytyy irrottautua perinteisestä käsitteistöstä ja kielestä, jolla taidetta ja sen ilmiöitä on länsimaisessa ajattelussa lähestytty. Vapautuminen teokselle siinä, miten se alkuperästään käsin on, edellyttää niiden estetiikan käsityksiä hallinneiden implisiittisten ontologioiden purkamista, jotka ovat sulkeneet kysymyksen teoksen olemisesta. Estetiikan ylittämiseksi Heidegger ei lähesty teosta subjektiin vaikuttavana objektina, tunteiden tai elämykseen herätteenä, eikä myöskään muotoiltuna materiaalina tai ideaalisen merkityksen ilmaisevana aistittavana muotona. Heidegger välttää estetiikan klassiset ajattelutavat jättäessään paikantamatta taideteoksen ylimäärän

sekä taiteilijan puolella – esimerkiksi inspiraation tai nerouden työnä – että teoksen puolella – esimerkiksi mimeettisenä voimana. Ainoa asia, joka määrittää taideteoksen taiteeksi, on sen ylimäärä, jonka Heideggerin kehämäinen kysymys suhteuttaa yksinomaan taiteeseen alkuperänä. Tällä tavoin ajattelu vapautuu ylimäärälle itselleen alkuperänä, mikä tarkoittaa: taiteelle itselleen ylimääränä, joka määrittää sekä teosta että taiteilijaa (sekä lopulta myös vastaanottajaa).

Heideggerin kysymys teoksen olemisesta on olennainen osa ajattelun liikettä kohti ulottuvuutta, joka on perustavampi kuin mikään taiteen »ontologia». Johtolankanaan kokemus, että teoksen »ääressä olemme yhtäkkiä jossain muualla kuin missä yleensä tapaamme olla»²², Heidegger kehittelee ajatusta, että »teoksessa» (*im Werk*) on jotain »tekeillä» (*am Werk*).²³ Kyse on paljastumisesta ja siksi teos on »totuuden tapahtuma», ymmärrettynä esiin tulemisen ja vetäytymisen kaksoisliikkeeksi. Yksi esimerkki tästä on jumalan patsas kreikkalaisessa temppelissä. Heidegger toteaa, että se ei »esitä» jumalaa, vaan on tietystä mielessä jumala itse. »Se ei ole mikään näköispatsas, jonka tarkoituksena olisi tehdä helpommin käsitettäväksi, miltä jumala näyttää, vaan teos, joka sallii jumalan itsensä olla läsnä, ja joka näin on jumala itse.»²⁴ Pohdittavaksi jää, mitä »on» tässä merkitsee. Taide antaa teoksessa koettavaksi läsnäolevaksi tulemisen, olemisen itsensä.

Taiteessa totuus tapahtuu puhtaasti ilmenemisen ulottuvuudessa: kreikkalainen temppeli, joka kohoaa vakaalta kallioperustaltaan loistaakseen esiin auringon valossa, avasi kreikkalaisille heidän maailmansa, paljastaen samalla sitä kannattelevan perustan sulkeutuneisuuden. Teos on ilmenemisen itsensä tapahtumista esiin tulemisen ja vetäytymisen leikkinä. Ja kuten pyhän tilan rajaavien temppelin pylväiden »takana» ei ole mitään, myöskään ilmenemisen takana ei ole mitään, eikä teos siten esitä mitään tai ilmaise mitään merkitystä. Teos on esiin tulemisen tapahtuma, jossa esiin tuleva teos antaa esiin tulemisen itsensä »loistaa» (*Scheinen*). Totuuden tapahtuminen on ilmenemisen itsensä loistoa ilmenevässä.

Teoksen olemista, joka antaa totuuden tapahtua, Heidegger ajattelee paljastumisen ja kätkeytymisen »kiistan» (*Streit*) – avoimen alueen, »maailman» (*Welt*) avautumisena, joka avautuessaan samalla

vetäytyy teoksen sulkeutuvuuteen, sen »maahan» (*Erde*). Taide on totuuden tapahtumista teoksena juuri sikäli kuin teos on totuuden kiistan avaamista ja ylläpitämistä teoksen avautumisen ja sulkeutumisen, maailman ja maan dynamiikassa. Entä alkuperä? Heideggerin tarkasteluja johdattava määritelmä, jonka mukaan taide on »totuuden asettumista teokseen tekeille» (*Sich-ins-Werk-setzen der Wahrheit*)²⁵ ajattelee taideteoksen alkuperänä, »taiteena», juuri tätä totuuden tapahtumista. Alkulähde, jonka teos olemisessaan antaa virrata, on totuuden tapahtuminen paljastumisen ja kätkeytymisen kiistanä. Taideteoksen alkuperä on totuuden tapahtuminen taiteelle ominaisella tavalla eli teoksessa.

Totuuden tapahtumana teos ei ole mitään minkä taiteilija osoitaisi toisille ihmisille vastaanotettavaksi. Teos on pikemminkin tarjottu totuuden tapahtumisen paikaksi, jotta totuus voisi puhutella meitä siinä. Tapa, jolla teos puhuttelee vastaanottajaansa (tai kuten Heidegger sanoo: »vaalijaansa»), on »sysäys» (*Stoß, Anstoß*)²⁶, kokemus pohjattoman oudosta tutun keskellä (aiempi *unheimlich* on nyt *un-geheuer*)²⁷. Outous ei merkitse vain teoksen herättämää kokemusta, vaan sen »itsessään lepäämisen pysyvyyttä» (*Beständigkeit des In-sich-ruhens*).²⁸ Voisimme sanoa, että outous on alkuperäisyyden tapahtumista teoksena. Tällöin alkuperäisyys ei tarkoita autenttisuutta vaan sitä, että teos varjelee itsessään suhdetta alkuperäänsä, sen sijaan että jättäisi sen taakseen. Teoksen sysäys toimii merkinä siinä vallitsevasta alkuperästä, totuuden tapahtumisesta, jonka teos antaa toteutua.

Heidegger selvittää tätä puhumalla teoksen »luotuna olemisesta» (*Geschaffensein*).²⁹ Taide eroaa muista aikaansaamisen muodoista sen ansiosta, että teos kantaa mukanaan ja levittää ympärilleen oman luotuna olemisensa. Tämä ei merkitse sitä, että joku taiteilija on tehnyt teoksen, vaan sen sijaan teoksen sysäyksessä puhuttelevaa outoa tosiasiaa, »että sellainen teos on, pikemminkin kuin ei ole»³⁰. Luotuna oloinen ilmentää totuuden tapahtumaa, sitä, että »tässä on tapahtunut olevan kätkeytymättömyys, ja tänä tapahtuneena se vasta tapahtuu»³¹. Vaikka teos on korostetusti juuri »luotuna» asiana, se ei olemisessaan viittaa tekijäänsä vaan alkuperäänsä: teoksessa puhuttelee kätkeytymättömyys, jonka ansiosta se on tullut esiin. Kätkeyty-

mättömyys puolestaan tapahtuu vasta teoksen myötä, joka tarjoaa sille paikan ja antaa sen tulla olevaksi. Kun Heidegger sanoo, että totuudella on »vetoa» (*Zug*) teokseen³², tämä viittaa yksinkertaisesti siihen, että tapahtuakseen olevan avoimuus vaatii tulemista pystytytyksi olevaan, teokseen. Kun teos avaa maailman, avautuminen voi toteutua vain siten, että se asettuu itse maailmaan, rajoihin, jotka määrittävät sitä, mitä on. Koska totuus voi avautua vain sen keskellä, mitä on, sen täytyy »järjestyä» (*sich einrichten*)³³ olevaan.

Heideggerin tarkastelut luennossa »Was ist Metaphysik» selvittivät, kuinka ei-minkään vallitseminen olevan mitätöitymisenä (*Nichtung*) avaa olevan *olevana*, siinä että ja miten se on. Mutta vaikka transsendsssi, olevan ylittäminen kohti sitä mikä on toista kuin oleva, hallitsee ihmisen olemista läpikotaisin (niin että sitä voisi hyvällä syyllä kutsua ihmisenä olemisen »alkuperäksi»), se ei ole tahdon hallittavissa. »Olemme niin äärellisiä, ettemme kykene saattamaan itseämme alkuperäisesti ei-minkään eteen oman päätöksen tai tahdon avulla. Niin pohjattomasti on äärellistyminen kaivautunut *Daseiniimme*, että omin ja syvin äärellisyytemme epää itsensä vapaudeltamme.»³⁴ Olemisen avautuminen, joka puhuttelee olemista ymmärtävää ihmistä ja joka kutsuu ihmistä pitämään sitä avoimena, ylittää ihmisen hallinnan, on perustaton kuilu.

Myös *Taideteoksen alkuperän* kysymys alkuperästä, jonka teos antaa tapahtua, koskee avautumista, joka ylittää ihmisen hallinnan juuri vetäytymisessään. Teos, joka esiin tulemisessaan antaa esiin tulemisen itsensä näyttäytyä, »loistaa esiin», saa olemisen avautumisen tapahtumaan juuri teoksena. Teoksen alkuperä, »taide», ei ole mitään ilman teosta, mutta teoksessa ei-mitään on sen alkuperä, jonka ansiosta oleva paljastuu *olevana*. Läsnaolon perustaton perusta tulee koettavaksi vetäytymisenä. Alkuperä, *josta* teos on, näyttäytyy nyt alkuperänä sanan varsinaisessa merkityksessä: ylimääränä ammentamisen ja synnyttämisen mahdollisuutena. Mutta se tulee koettavaksi vain teoksessa, joka toimii merkinä alkuperänsä vetäytymisestä, jolloin vetäytyminen on paradoksaalisesti runsautta: teoksen olemista luonnehtiva sulkeutuminen itseensä, sen »itsessään pysyvyys» – teoksen »maa» erotukseksi sen »maailmasta» – ilmentää nyt taiteellista ylimäärää.

Teoksen avaamaa mutta »alkuperäisesti» vetäytymisen lahjoittamaa ylimäärää ei koskaan voi palauttaa siihen, mitä on olemassa, esillä tai käytettävissä. Siinä mielessä teos syntyy »ei-mistään». Kyseessä ei kuitenkaan ole luominen *ex nihilo* jo siitäkin syystä, että Heideggerille ei-mikään kuuluu olevan olemiseen. Olevan avoimuuden »luonnos» (*Entwurf*), joka teos on, on olemukseltaan vastaus olemisen puhutteleun tai »heittoon» (*Wurf*), jolloin se on reseptiivinen tai passiivinen. Mutta samalla luonnos on passiivisesti aktiivinen sikäli, että puhutteleua ei ole ennen siihen vastaamista: vasta puhuttelun vastaanottaminen luovassa luonnoksessa antaa sen tulla esiin puhutteluna. »Taide» merkitsee nyt vetäytyvyydessään ylenpalttisen runsasta lähdetä ihmisen luovuudelle, joka voi kuitenkin paljastua vasta luovan toiminnan kautta. Teoksen alkuperänä taide ei koskaan ole läsnä sellaisenaan, mutta taideteos, joka olemisessaan varjelee suhdetta alkuperäänsä, antaa koettavaksi totuuden äärellisen avautumisen, joka määrää kaikkea ihmisen luovuutta.

Alku ja kotiinpaluu

Mitä me voimme sanoa tästä alkuperästä, ja millaiseen suhteeseen me voimme antautua sen kanssa? *Olemisen ja ajan* sekä sitä seuranneiden kirjoitusten ajatuksesta, että olemisen avautuu ihmisen eksistenssissä, jonka perustana on kuilu, Heidegger etenee *Taideteoksen alkuperässä* ajatukseen, että olemisen avautuminen vaatii paikakseen teosta, jonka perustaton perusta on sen olemisen lähde, alkuperä. Kun »perustattomuus» korvautuu »alkuperällä», saa *Vom Wesen des Grundes* -tutkielman ajatus olemisen avautumisesta transsendenssin liikkeessä, joka on perustavaa vapautta, uuden tulkinna: »perustamisen» (*Gründen*) korvaa »säättäminen» (*Stiften*). Säättäminen ei enää artikuloi *Daseinin* transsendenssia vaan olevan tulemista olevaksi teoksen avaamasta alkuperästä.

Kuten aiemmin perustavan vapauden rakenteen, Heidegger määrittää myös säättämisen rakenteen kolmen momentin avulla. Ensimmäiseksi taide on säättämistä »lahjoituksena» tai »ylimääränä».³⁵ Teos

avaa olevan keskelle uuden avoimuuden sille, mitä on, »totuuden», joka ei ole johdettavissa tai perusteltavissa (eikä siten myöskään arvioitavissa) sen pohjalta, mitä on esillä tai käytettävissä. Toiseksi taide on säättämistä »perustamisena» (*Gründen*): se sallii ihmisen olemista aina jo kannattelevan, mutta sulkeutuneen ja kätkeytyvän tulla koettavaksi sellaisenaan. Jos me yhä kutsumme tällaista avausta »luovuudeksi», ei kyse ole subjektin vapauteen tai tahtoon perustuvasta luovasta aktista, vaan »ammentamisesta» – luominen ei ole *Schaffen* vaan *Schöpfen*. Ihmisen luova toiminta on suhde alkuperään, sen historialliseen valitsemiseen, joka tosin paljastuu vasta tämän luovan toiminnan kautta. Ja kolmanneksi taide on säättävää »alkuna» (*Anfang*). Alku on välitön »hyppy», joka on aina jo ylittänyt sen, mitä tästä alusta seuraa. »Alku sisältää kätkeytyksi jo lopun.»³⁶

Tällaisena säättämisenä olemisen avautuminen alkuperästä, jonka teos antaa tapahtua, on »sen avaamista, mihin *Dasein* on historiallisena jo heitetty».³⁷ Siksi taide on Heideggerille historiallista: aina kun alkuperä tapahtuu, »historia saa sysäyksen ja silloin se vasta alkaa tai alkaa uudelleen».³⁸ Historia ei tarkoita tässä joidenkin tapahtumien sarjaa, vaan uudelleen avautuvaa suhdetta tulevaisuuden, menneisyyden ja nykyisyyden välillä: tiettyssä traditiossa elävä ja tiettyä kieltä puhuva »kanssa» »tempautuu siihen, mikä sen osaksi on annettu, kiinnittyessään siihen, mitä se on perinyt».³⁹ Tämän vuoksi Heidegger päättääkin *Taideteoksen alkuperän* Hölderlin-sitaattiin: *Schwer verlässt / Was nahe dem Ursprung wohnet, den Ort.*⁴⁰ (»Vaivoin hylkää / alkuperänsä lähellä asuva tuon seudun.»)

Millainen suhde ihmisellä voi olla alkuperään? Pohtiessaan koti-seudun näkemisestä kumpuavan »ilon» (*Freude, Freudige*) olemusta, josta Hölderlin kirjoittaa runossaan »Heimkunft» (»Kotiinpaluu»), Heidegger kiteyttää suhteen alkuperään seuraavasti: »Kotiseudun omin ja paras on siinä, että se on ainoastaan läheisyyttä alkuperään [...] Kotiinpaluu on paluu alkuperän läheisyyteen.»⁴¹ Alkuperää ei voi tavoittaa sellaisenaan, sillä se ei ole mitään läsnäolevaa, eikä paluu siihen ole paluu aitoon tai autenttisuuden takaavaan perustaan, vaan ainoastaan »läheisyyttä». Kotiinpaluu on paluu suhteeseen kätkeytymisen kanssa, suhteeseen joka on kaiken läsnäolon alkuperä, ja

siten se, mikä määrää meidän historiallista mahdollisuuttamme olla. »Läheisyys alkuperään on salaisuus. [...] Mutta salaisuutta emme tiedä koskaan siten, että paljastamme ja erittelemme sen, vaan ainoastaan siten, että varjelemme salaisuutta salaisuutena.»⁴² Salaisuudella Heidegger ei viittaa mihinkään mystiseen, vaan kätkeytymiseen, joka on »vanhempaa» kuin kaiken olevan ilmenevyys. Vaikka Heideggerin kielenkäyttö monesti näyttäisikin kielivän kaipuusta alkuperäiseen ja läheisyydestä olennaiseen ja »omaan», kysymys alkuperästä asettaa meille haasteen ajatella kotiinpaluuta vailla jo olemassa olevaa kotiseutua, paluuna sellaisen alkuperän läheisyyteen, joka ei koskaan ole vielä ollut alkuperä.

Viitteet

1. »[...] aus dem her das Dasein *sich zu bedeuten gibt*, zu welchem Seienden und wie es sich dazu verhalten *kann*.» WM, 157.
2. »*Freiheit allein kann dem Dasein eine Welt walten und welten lassen*.» WM, 164.
3. WM, 165.
4. »Der transzendierend entspringende Grund legt sich auf die Freiheit selbst zurück, und sie wird *als Ursprung* selbst zum ›Grund‹ *Die Freiheit ist der Grund des Grundes*. [...] Als *dieser* Grund aber ist die Freiheit der *Ab-grund* des Daseins.» WM, 174.
5. WM, 114.
6. WM, 114.
7. »Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?» WM, 122.
8. EM, 32.
9. EM, 5.
10. »Denn durch dieses Fragen wird das Seiende im Ganzen allererst *als ein solches* und in der Richtung auf seinen möglichen Grund eröffnet und im Fragen offengehalten.» (EM, 3.)
11. »Die Warum-frage tritt dem Seienden im Ganzen gleichsam gegenüber, tritt aus ihm heraus, wenngleich nie völlig. Aber gerade dadurch gewinnt das Fragen eine Auszeichnung. Indem es dem Seienden im Ganzen gegenübertritt, sich ihm aber doch nicht entwindet, schlägt das, was in dieser Frage gefragt wird, auf das Fra-

gen selbst zurück. Warum das Warum? Worin gründet die Warumfrage selbst, die das Seiende im Ganzen in seinen Grund zu stellen sich anmaßt? Ist auch dieses Warum noch ein Fragen nach dem Grund als Vordergrund, so daß immer noch *Seiendes* als gründendes gesucht wird?» *EM*, 3–4.

12. »Aber *wenn* diese Frage gestellt wird, dann geschieht in diesem Fragen, falls es wirklich vollzogen wird, notwendig ein Rückstoß aus dem, was gefragt und befragt wird, auf das Fragen selbst. Dieses Fragen ist deshalb in sich kein beliebiger Vorgang, sondern ein ausgezeichnetes Vorkommnis, das wir ein *Geschehnis* nennen.» *EM*, 4.
13. »[...] diese ausgezeichnete Warumfrage ihren Grund hat in einem Sprung, durch den der Mensch einen Absprung aus aller vormaligen, sei es echten, sei es vermeintlichen Geborgenheit seines Daseins vollzieht.» *EM*, 4.
14. »[...] der Sprung dieses Fragens sich seinen eigenen Grund er-springt, springend erwirkt. Einen solchen, sich als Grund er-springenden Sprung nennen wir gemäß der echten Bedeutung des Wortes einen Ur-sprung: das Sich-den-Grund-erspringen.» *EM*, 5.
15. »Mit unserer Frage stellen wir uns so in das Seiende, daß es seine Selbstverständlichkeit *als das Seiende* einbüßt. Indem das Seiende innerhalb der weitesten und härtesten Ausschlussmöglichkeit des ›Entweder Seiendes – oder Nichts‹ ins Schwanken gerät, verliert das Fragen selbst jeden festen Boden.» *EM*, 22.
16. »Die Frage nach dem Sein als solchem ist jedoch anderen Wesens und anderer Herkunft.» *EM*, 14.
17. »Ursprüngliche Wahrheiten von solcher Tragweite können nur festgehalten werden, indem sie ständig noch ursprünglicher zur Entfaltung kommen; nie aber durch bloße Anwendung ihrer und durch bloße Berufung auf sie. Ursprüngliches bleibt nur ursprünglich, wenn es die ständige Möglichkeit hat, das zu sein, was es ist: Ursprung als Entspringen {aus der Verborgenheit des Wesens}.» *EM*, 111. Aaltosulkeissa olevat sanat ovat Heideggerin myöhempi lisäys luentojen tekstiin.
18. »Ursprung bedeutet hier jenes, von woher und wodurch eine Sache ist, was sie ist und wie sie ist. [...] Der Ursprung von etwas ist die Herkunft seines Wesens.» *HW*, 1 (suom. 13).
19. »Gleichwohl trägt auch keines der beiden allein das andere. Künstler und Werk *sind* je in sich und in ihrem Wechselbezug durch ein Drittes, welches das erste ist [...].» *HW*, 1 (suom. 13).

20. »Gibt es Werk und Künstler nur, sofern die Kunst ist, und zwar als ihr Ursprung?« *HW*, 2 (suom. 13).
21. »Der Ursprung des Kunstwerkes ist die Kunst. Aber was ist die Kunst? Wirklich ist die Kunst im Kunstwerk. Deshalb suchen wir zuvor die Wirklichkeit des Werkes.« *HW*, 25 (suom. 39).
22. »In der Nähe des Werkes sind wir jäh anderswo gewesen, als wir gewöhnlich zu sein pflegen.« *HW*, 21 (suom. 34).
23. *HW*, 21 (suom. 34).
24. »Es ist kein Abbild, damit man an ihm leichter zur Kenntnis nehme, wie der Gott aussieht, aber es ist ein Werk, das den Gott selbst anwesen läßt und so der Gott selbst ist.« *HW*, 29 (suom. 42–43).
25. *HW*, 25 (suom. 38).
26. *HW*, 53 (suom. 68).
27. *HW*, 54 (suom. 69).
28. *HW*, 53 (suom. 68).
29. *HW*, 52 (suom. 67).
30. »[...] daß solches Werk *ist* und nicht vielmehr nicht ist.« *HW*, 53 (suom. 68).
31. »[...] Unverborgenheit des Seienden hier geschehen ist und als dieses Geschehene erst geschieht [...].« *HW*, 53 (suom. 68).
32. *HW*, 44 (suom. 58).
33. *HW*, 50 (suom. 65).
34. »So endlich sind wir, daß wir gerade nicht durch eigenen Beschluß und Willen uns ursprünglich vor das Nichts zu bringen vermögen. So abgründig gräbt im Dasein die Verendlichkeit, daß sich unserer Freiheit die eigenste und tiefste Endlichkeit versagt.« *WM*, 118.
35. *HW*, 63 (suom. 78).
36. »Der Anfang enthält schon verborgen das Ende.« *HW*, 64 (suom. 80).
37. »[...] die Eröffnung von Jenem, worein das Dasein als geschichtliches schon geworfen ist.« *HW*, 63 (suom. 79).
38. »[...] kommt in die Geschichte ein Stoß, fängt Geschichte erst oder wieder an.« *HW*, 65 (suom. 80).
39. »Geschichte ist die Entrückung eines Volkes in sein Aufgegebenes als Einrückung in sein Mitgegebenes.« *HW*, 65 (suom. 80).
40. Heideggerin Iainaus, *HW*, 66 (suom. 82).

41. »Das Eigenste und Beste der Heimat ruht darin, einzig diese Nähe zum Ursprung zu sein [...]. Heimkunft ist die Rückkehr in die Nähe zum Ursprung.« *EHD*, 23.
42. »Die Nähe zum Ursprung ist ein Geheimnis. [...] Doch ein Geheimnis wissen wir niemals dadurch, das wir es entschleiern und zergliedern, sondern einzig so, daß wir das Geheimnis *als* das Geheimnis hüten.« *EHD*, 24.

Pekka Passinmäki

ARKKITEHTUURI JA OLEVAN AVAUTUMINEN

Kirjassani *Kaupunki ja ihmisen kodittomuus* (2002) tutkin ihmistä, ihmisen yhteisöllisyyttä ja kaupunkia ihmisen ja yhteisön paikkana.¹ Tässä otan esille kirjan yhden keskeisen teeman: puhun siitä, miten oleva on eri aikoina avautunut ihmisille arkkitehtuurin kautta.

Olemisessa ja ajassa Heidegger esittää ihmiskäsityksensä, jonka mukaan ihmisen eläminen tapahtuu niin sanotun jokapäiväisen olemisen ja varsinaisen olemisen välisessä jännitteessä. Nimitän jatkossa tällaista elämistä »kaksitasoiseksi elämiseksi» tai »kaksitasoiseksi asumiseksi». Modernin elämisen ongelmana on, että tämä jännite on menetetty ja ihmisen elämisestä on tullut yksitasoista. »Yksitasoisella elämisellä» tai »yksitasoisella asumisella» viitataan siihen, että moderni subjekti tai moderni massaihminen on pelkistänyt olevan itsensä mitaiseksi ja heijastelee itseään vain yhteisöllisellä tasolla.

Rakentamisen yhteydessä puhun vastaavasti »yksitasoisesta rakentamisesta» ja »kaksitasoisesta rakentamisesta». Kaksitasoisen rakentamisen perusta on siinä, että rakennetun ympäristön voidaan nähdä koostuvan kahdenlaisista paradigmaattisista rakennuksista, taloista ja temppeleistä.² Talon tärkein tehtävä on tyydyttää ihmisen fyysiset tarpeet. Talo antaa ihmiselle fyysisen suojan ja ollessaan toimiva se myös tarjoaa mukavuuksia. Taloparadigmassa talo nähdään ensisijaisesti toimivana välineenä tai teknisenä tuotteena. Rakentamisen alku

eli rakennuksen ajaton alkuperä, *arkhē*, on tässä paradigmassa primitiivinen maja. Primitiivisen majan rakentamisen perusta on ihmisessä, ihmisen ajattelussa: ihminen osaa järkensä avulla koota alkeellisen majan suojakseen. Talon tehtävänä on tarjota puitteet ihmisen joka-päiväiselle toiminnalle.

Temppelin, kuten myös kirkon, tärkein tehtävä on tyydyttää ihmisen henkiset, tai laajemmin ymmärrettynä merkityksiin liittyvät tarpeet. Yleisemmin ajatellen temppeliparadigmassa rakennus nähdään taideteoksena. Tässä paradigmassa alkuperäinen rakennus on temppeli. Tällaisia alkuperäisiä temppeleitä ovat muun muassa Raamatussa mainittu Salomon temppeli ja Heideggerin tutkielmassaan *Taideteoksen alkuperä* (*Der Ursprung des Kunstwerkes*, 1935–36) käsittelemä kreikkalainen temppeli. Temppeliparadigmassa rakentamisen perusta nähdään olevan todellisuudessa, joka voidaan ymmärtää esimerkiksi Jumalaksi, olemiseksi tai luonnoksi. Salomon temppelin perusta oli Jumalassa, joka antoi ohjeet temppelin rakentamiseksi.³ Heideggerin kreikkalainen temppeli kasvaa olemisen syvyydestä (*Abgrund*). Kun rakennuksen lähtökohta ei ole ihmisessä, jää ihmisen tehtäväksi ottaa vastaan se arkkitehtuuriteos, joka on luonnossa valmiina jo ennen luoduksi tulemistaan. Temppelin, kirkon ja taideteoksen tehtävä on toimia perustana ja sysäyksen (*Stoß*) antajana ihmisen varsinaistumiselle.

Kun kaupunki on rakennettu kaksitasoisesti, löytyy sieltä sekä talo- että temppeliparadigmaan kuuluvia rakennuksia. Tila syntyy talojen ja temppelien välisessä jännitteessä. Modernin rakentamisen ongelma on siinä, että tämä jännite on menetetty ja rakentamisesta on tullut yksitasoista. Moderni rationalistinen rakentaminen tapahtuu pelkästään taloparadigman puitteissa. Taloparadigmassa rakennukset on redusoitu välineiksi, teknisiksi tuotteiksi tai esteettisiksi objekteiksi. Kun sekä nykyinen asuminen että rakentaminen ovat yksitasoisia, on ymmärrettävää, että moderni ihminen tuntee itsensä usein kodittomaksi kaupunkissa.

Käyn esittelemäni tematiikan pohjalta läpi menneiden aikakausien rakentamista ja Heideggerin kaavailuja tulevasta rakentamisesta. Heidegger ei näe historiaa tapahtumasarjana, vaan hänen mukaansa oleminen on paljastunut väläyksittäin eri aikoina. *Taideteoksen alkuperässä*

hän erottaa länsimaaisessa historiassa kolme epookkia. Ensimmäisen kerran länsimainen ihminen kävi pohtimaan olevan avautumista sellaisenaan antiikin Kreikassa. Keskiajalla oleva avautui Jumalan luomakuntana. Modernina aikana oleva on näyttäytynyt ihmiselle läpinäkyvänä ja laskien hallittavana kohteena.⁴

Antiikin Kreikka

Antiikin Kreikassa temppelit – esimerkiksi Heideggerin kuvaama Paestumin temppeli tai Ateenan Akropoliin temppelit – toivat ilmi kreikkalaisten historiallisen maailman. Temppeli avasi tietyn merkityskokonaisuuden ja piti sitä yllä. Kaikki, mitä oli temppelin ympärillä, asettui suhteeseen temppelin kanssa – tätä Heidegger kuvaa *Taideoksen alkuperässä*.

Antiikin Kreikassa rakentaminen ja myös asuminen oli kaksitasoista. Oli arkipäiväistä asumista, joka kuitenkin sai merkityksensä vasta suhteessa temppeliin ja sen avaamaan merkitysyhteyteen. Temppeli antoi sysäyksen ihmisten varsinaistumiselle. Temppelin merkityksellisyys ei tule ensisijaisesti siitä, että se itsenäisenä rakennuksena on niin sopusuhtainen – ainoastaan urautunut taidehistorioitsija voisi näin väittää. Temppelin merkityksellisyys syntyy suhteesta ja vuoropuhelusta, jonka se avaa ympäröivän luonnon ja siellä olevien rakennusten kanssa. Jännite, joka syntyy eri elementtien välille luo merkitykselliseksi koetun tilan. Maailman ja tilan syntyminen tapahtuvat käsi kädessä.

Keskiaika

Tilanne säilyy samantapaisena siirryttäessä antiikin Kreikan rakentamisesta keskiajan rakentamiseen. Kaiken kaikkiaan kyse on kuitenkin täysin toisesta epookista, jossa oleva ymmärretään merkityksessä »Jumalan luoma». Myös keskiajan asuminen ja rakentaminen oli kaksitasoista: asuminen tapahtui kahden paradigmaattisen rakennuksen,

asuintalon ja kirkon, välisessä jännitteessä. Kirkkorakennus tai katedraali hallitsi kaupunkitilaa ja muut rakennukset suhteutuivat siihen.

Keskiaikaisen kaupungin rakennuksissa tuli ilmi tuon ajan ihmisten eläminen: kristinuskon oli keskeisessä asemassa ihmisten elämässä ja antoi merkityksen ihmisen arkiselle asumiselle. Ihminen suhteutti elämisensä kristinuskon ilmoitukseen. Kirkkorakennus ilmensi Raamatun sanomaa; goottilainen katedraali keskiaikaisen kirkkorakentamisen huipentumana myös aivan konkreettisesti valaisi ympäröiviä rakennuksia. Kristinuskossa avautui merkitysyhteys, joka ei ollut ihmisen ajattelun luoma. Tämä saattoi vahvistaa ihmisen tuntemusta siitä, ettei hän ollut maailmasta irrallinen, vaan osa laajempaa kokonaisuutta. Ihminen ei ollut irrottautunut perustastaan. Keskiajalla ihmisten varsinaistuminen ja varsinainen yhteisöllisyys tapahtuivat kristinuskon avaamassa ja kirkkojen rakentamisen ilmentämässä merkitysyhteydessä.

Moderni aika

Omassa epookissamme oleva näyttäytyy läpinäkyvänä ja laskien hallittavana kohteena. Modernilla aikakaudella ihminen on irrottautunut keskiajan siteistä ja vapauttanut itsensä itselleen. Tämä kehitys on nähtävissä myös arkkitehtuurissa, joka on yhä voimallisemmin perustettu subjektin varaan. Moderneissa kaupungeissa talot, jotka puhdas järki on luonut, tuovat ilmi yhteisen julkisen maailman. Kun rakentaminen on perustettu inhimillisen ajattelun varaan, rakennusten välittämät merkityksetkin viittaavat vain ihmiseen. Näin koko julkinen ympäristö on saanut mittansa ihmisestä. Tällainen ympäristö on suljettu yksitasoinen systeemi, josta toiseus puuttuu.

Ihmisen elämisen kannalta yksitasaisuus liittyy »Jumalan kuolemaan», rakentamisen kannalta monumentin kuolemaan. Modernissa kaupungissa kaikki rakennukset näyttäytyvät samanlaisina. Kaikki rakennukset on redusoitu ihmisen mittaisiksi; ne ovat joko teknisiä tuotteita tai esteettisiä objekteja. Tilannetta ei mitenkään muuta se, että antiikin temppeleitä ja keskiaikaisia kirkkoja on edelleen

olemassa – kuten Heidegger *Taideteoksen alkuperässä* toteaa, maailma on vetäytynyt ja romahtanut näiden historiallisten teosten ympäriltä. Näiden rakennusten ilmentämää merkitysyhteyttä ei enää ole, ja näin ollen nämä rakennukset voivat olla enää vain esteettisen tarkastelun, kulttuurimatkailun tai rakennussuojelun kohteita.⁵

Heideggerin filosofian pohjalta tarkasteltuna yksitasaisuus merkitsee myös sitä, että niin sanottu epävarsinaisuus on saanut vallan. Ihmiset ovat jumiutuneet »kenenä tahansa» (*das Man*) olemisen tasolle. Elämä on pelkkää jokapäiväisyyttä; varsinaisen olemisen ja varsinaisen yhteisöllisyyden taso puuttuu. Kristilliset juhlapyhät kyllä edelleen jaksottavat elämistämme, mutta kristinuskon ilmoitus ei enää ole jokapäiväisen olemisemme keskeinen tekijä.

Modernin arkkitehtuurin syntyyn liittyy eräs mielenkiintoinen piirre. Moderni arkkitehtuurin oli vastattava maailmansotien luomaan jälleenrakennustarpeeseen, ja siksi modernismin pioneerit ottivat keskeiseksi tehtäväkseen asuinrakennusten suunnittelun. Pohdinnoissaan he käänsivät ylösalaisin perinteisen käsityksen rakennustehtävien arvojärjestyksestä. Ennen arkkitehtuuri oli määriteltä ylhäältä alaspäin ja asuinrakennukset vain heijastelivat niitä merkityksellisiä muotoja, jotka oli kehitelty temppelien ja kirkkojen rakentamisen yhteydessä; nyt sen sijaan asuntosuunnittelun uudistamista pidettiin arkkitehtien keskeisenä tehtävänä ja muut rakennustehtävät nähtiin vain asuntosuunnittelun jatkeina, kuten modernin arkkitehtuurin keskeisiin teoreetikoihin kuuluva Le Corbusier asian ilmaisi. Modernistit tutkivat arkipäivän asumista ja yrittivät sitä kautta löytää perusteet rakentamiselle, jossa ihmiselle annettaisiin uusi jalansija maailmaan. Tämä modernin arkkitehtuurin teorian kehittäminen sijoittui samoihin aikoihin kuin niin ikään ihmisen arkipäiväistä asumista tutkivan Heideggerin *Olemisen ja ajan* ilmestyminen – modernistit ja Heidegger lähtivät siis samantapaisista lähtöasetelmistä, mutta päätyivät täysin erilaisiin johtopäätöksiin. Modernin arkkitehtuurin teorioissa asunto pelkistettiin koneeksi ja rakentaminen sarjatuotannoksi, ja näin ihminen revittiin yhä enemmän juuriltaan. Heideggerin ajattelussa taas korostettiin ihmisen ja maailman yhteenkuuluvuutta ja kritisoitiin modernin tieteen redusoivaa otetta.

Modernia asumista ja rakentamista tarkasteltaessa käy selväksi, että rationalistinen tapa suhtautua olevaan on johtanut länsimaisen ihmisen ennennäkemättömään kodittomuuteen. Heidegger näki, että tämän kodittomuuden voittamisessa rakentamisella on tärkeä sija. Hänen rakentamista koskevan ajattelunsa kehittymistä voidaan valaista kirjoitusten *Taideteoksen alkuperä* ja »Rakentaa asua ajatella» (»Bauen Wohnen Denken«, 1951) pohjalta.

Taideteoksen alkuperä

Taideteoksen alkuperässä Heidegger kysyy, voisiko uudessa tulevassa epookissa oleva paljastua taiteena. Pohtiessaan nykytilannetta ja taiteen mahdollisuutta toimia uutena alkuna hän käyttää esimerkkinään kreikkalaista temppeliä. Antiikin Kreikkaa koskevien pohdintojen taustalla oli ajatus siitä, että kreikkalaisten maailmanperustamisakti olisi mahdollisesti toistettavissa hänen aikansa Saksassa. Olennaista perustamisaktin toistamisessa ei kuitenkaan ole antiikin temppeleiden jäljittely vaan yritys ymmärtää oleva siten kuin kreikkalaiset sen alun perin ymmärsivät. Heideggerin analyysi ei siis koske vain taide-teosta vaan olevan avautumista kokonaisuudessaan.

Heidegger pohtii voisiko taide manifestoida maailman nykyajan ihmisille. Pohdinta on arkkitehtuurin kannalta mielenkiintoinen, koska Heidegger kirjoittaa eksplisiittisesti rakennuksesta. Valitettavasti hän ei kuitenkaan pohdintansa yhteydessä tarkastele mitään nykyaikaista arkkitehtuuriteosta. Heideggerin esseestä nousee kuitenkin esiin kysymys, voisiko jokin nykyaikainen rakennus avata olevan uudella tavalla.

Heideggerin kaavailema tulevaisuuskuva muistuttaa antiikin Kreikan ja keskiajan tilannetta, mutta keskeinen rakentamisen elementti ei nyt ole temppeli tai kirkko vaan arkkitehtuuriteos. Tulevassa epookissa arkkitehtuuriteos murtaisi teknisen rakentamisen herruuden, ja näin ihmisen yksitasoinen asuminen ja rakentaminen palautettaisiin kaksitasoiseksi. Olemisen syvyydestä kasvava arkkitehtuuriteos antaisi sysäyksen ihmisen varsinaistumiselle ja palauttaisi hänet jälleen

laajempaan merkitysyhteyteen. Tällaisen teoksen voisi Heideggerin mukaan kuitenkin luoda vain suuri runoilija, joka toimisi välittäjänä jumalien ja kansan välissä.

Heidegger kirjoitti *Taideteoksen alkuperän* poliittisesti aktiivisena kautenaan. Erityisen poliittiseksi Heideggerin teosta koskevan ajattelun tekee se, että hän näki valtiomiehen taiteilijaan verrattavana runoilijana ja valtion perustamisen teoksen luomista vastaavana tapahtumana. Tässä vaiheessa Heidegger myös näki, että hänellä ja kansallissosialisteilla oli samansuuntaisia tavoitteita. Tässä yhteydessä ei ole mahdollista tarkemmin käsitellä Heideggerin ja kansallissosialistien suhteita; on kuitenkin syytä huomauttaa, että Hitlerin poliittinen toiminta ja hänen mahtipontiset rakennustoimenpiteensä voidaan nähdä juuri yrityksenä tuoda ilmi uusi keskus.

Taideteoksen alkuperä näyttäytyy monessa suhteessa välivaiheena Heideggerin filosofian kehityksessä. Se on välivaihe esimerkiksi erilaisia olioita koskevan ajattelun tai ihmisen epävarsinaista ja varsinaista olemista koskevan ajattelun kehityksessä. Essee on välivaihe myös asumista ja rakentamista koskevassa ajattelussa.

Rakentaa asua ajatella

Kirjoituksessa »Rakentaa asua ajatella» Heidegger pohtii rakennusta oliona. Olevan avautuminen tapahtuu nyt olioissa; oliot avaavat maailman ja tilan. Kirjoitus kuuluu Heideggerin myöhäiskauden tuotantoon, jossa hänen olioita koskeva ajattelunsa on saanut kypsän muodon.

Taideteoksen alkuperässä ja muissa »poliittisen kautensa» kirjoituksissa Heidegger etsi monoliittista ratkaisua yhteiskunnan ja ihmisen ongelmiin. Hän toivoi jostain saapuvaa suurta runoilijaa, joka toisi pelastuksen koko kansalle. Monoliittiseen ratkaisuun liittyisi tietenkin yksi instituutio, joka tarjoaisi ihmisille henkisen suojan. Rakentamisessa yhden instituution olemassaolo johtaa tilanteeseen, jossa yksi keskeisrakennus antaa merkityksen muille rakennuksille.

Myöhäisfilosofiassaan – esimerkiksi kirjoituksissa »Rakentaa asua ajatella» ja »Olio» («Das Ding», 1950) – Heidegger alkoi taideteoksen

sijasta kiinnittää huomiota arkisempiin olioihin. Hän kuvaa, miten esimerkiksi silta⁶ tai ruukku⁷ voi murtaa teknisen puitteen (*Gestell*) ja avata olevan uudella tavalla. Tavoitteena ei enää olekaan keskuksen ilmentäminen – eläminen jäsentyy nyt vapaammin tapahtuvana, neli-keskisen periaatteen, neliyhteyden (*Geviert*) kentässä. Kun Heideggerin filosofian innoittamana pohditaan nykyisen rakentamisen ja kaupunkisuunnittelun ongelmia, ovat myöhäiskauden esseet poliittisen kauden esseitä hedelmällisempiä lähteitä. Nämä esseet jättävät silleen elämän moninaisuuden pakottamatta sitä monoliittiseen muottiin. Arkkitehdinkaan ei enää tarvitse olla puolijumalan kaltainen runoilija, vaan hän voi myös pienissä ja vaatimattomissa rakennustehtävissään pyrkiä tuomaan oliollisuutta esiin. Tavoitteena on saada siellä täällä aikaan pieniä murtumia yksiulotteisessa teknisessä rakentamisessa.

Arkipäiväisessä olemisessamme olemme sokeita olioille. Rakentamisessa voimme pyrkiä tuomaan oliollisuutta esiin. Murtumien luominen edellyttää kuitenkin arkkitehdilta eksistentiaalista muutosta ja uskoa siihen, että luominen voi olla myös vastaanottamista ja saamista eikä vain järkeilyä, kuvittelua ja hallintaa. Oliollisuutta ei voi tuoda esiin pakottamalla. Arkkitehtuuri – samoin kuin elokuva – on hidas taiteen laji, joka vaatii paljon tahtoa ja joskus jopa maratoonarin sitkeyttä. Tästä huolimatta luovassa prosessissa täytyy olla myös kohta, jossa päästetään tahtomisesta irti ja sallitaan rakennuksen itse pakotomasti etsiä muotoaan.

Viitteet

1. Aikaisemmin ilmestyneessä kirjassani *Arkkitehtuurin unohtunut ethos* (1997) tutkin ihmisen ja yksittäisen rakennuksen välistä suhdetta.
2. Kahden paradigmaattisen rakennuksen välisistä eroista ks. myös Harries 1993.
3. Ks. 1. *Kun.* 6–7, 2. *Aikak.* 3–4 ja *Hes.* 40–47.
4. *HW*, 64–65 (suom. 80).
5. *HW*, 26–27 (suom. 40).
6. *VA*, 146–149 (suom. 55–56).
7. *VA*, 158–175 (suom. 54–60).

Lähteet

- HARRIES, KARSTEN (1993), *Thoughts on a Non-Arbitrary Architecture* [1983]. Teoksessa Seamon (toim.) 1993, 41–59.
- PASSINMÄKI, PEKKA (1997), *Arkkitehtuurin unohtunut ethos: Tutkielma Martin Heideggerin ajatusten soveltamisesta arkkitehtuurin tarkasteluun*. Tampereen yliopisto, Tampere.
- PASSINMÄKI, PEKKA (2002), *Kaupunki ja ihmisen kodittomuus: Filosofinen analyysi rakentamisesta ja arkkitehtuurista*. (23°45: niin & näin -lehden filosofinen julkaisusarja.) Eurooppalaisen filosofian seura, Tampere.
- Raamattu*. Suomen Piippiaseura, Helsinki 1992.
- SEAMON, DAVID (toim.) (1993), *Dwelling, Seeing, and Designing: Toward a Phenomenological Ecology*. (SUNY Series in Environmental and Architectural Phenomenology.) State University of New York Press, Albany.

Lauri Siisiäinen

HEIDEGGER, WAGNER JA MUSIIKIN UHKA

Heidegger contra Wagner

Heidegger ei laajassa tuotannossaan juurikaan käsitellyt musiikkia. Vuosien 1936–37 Nietzscheä käsitteleviä luentoja *Der Wille zur Macht als Kunst* voidaankin pitää tässä suhteessa kiinnostavana poikkeuksena. Tekstiä lukiessa käy varsin pian selväksi, että kysymys on paljon muustakin kuin pelkästä Nietzscheen Wagner-kritiikin tulkinasta: Heidegger esittää varsin poleemisin sanankääntein oman käsityksensä musiikin olemuksesta ja sen suhteesta runouteen ja toisaalta politiikkaan tai »poliittiseen». Seuraavassa keskityn ennen kaikkea näissä luennoissa esitettyyn Wagner-tulkintaan ja -kritiikkiin, mutta myös Heideggerille perustavampaan musiikin olemusta koskevaan kysymykseen.

Heideggerin mukaan Nietzscheen kritiikki kohdistuu perustavalla tasolla Wagnerin »kokonais-» tai »yhteistaideteoksen» (*Gesamtkunstwerk*) olemukseen, joka on ymmärrettävä seuraavasti:

Tässä saa aivan yksiselitteisen ilmaisunsa se mikä on olennaista käsityksessä yhteistaideteoksesta: kaiken kiinteän liukeneminen nestemäiseen, joustavaan, muovailtavaan tilaan, uiskenteluun ja räpiköintiin, mitattomuuteen, laittomuuteen ja rajattomuuteen vailla kirkkautta ja selvää erottumista; pelkän

uppoamisen rajattomaan yöhön. [...] Nyt absoluutti koetaan kuitenkin pelkkänä epämääräisyytenä, täydellisenä hajoamisena pelkkään tunteeseen, häilymisenä joka vähitellen vajoaa ei-mihinkään.¹

Mutta jatkaessamme eteenpäin käy selväksi, että Heidegger esittääkin (Nietzschen suulla) oman käsityksensä, ei ainoastaan Wagnerista ja yhteistaideteoksesta, vaan musiikin olemuksesta sekä musiikin suhteesta (Heideggerille) todelliseen taiteeseen, jonka olemus on »runollinen»:

Tunteen aalloille kohoamisen olisi tarkoitus korvata kiinteästi perustettu ja järjestetty asema keskellä olevaa, asema jonka ainoastaan suuri runous ja ajattelu kykenevät luomaan. [...] Mutta tärkein kysymys on, tunnetaanko taide ja tahdotaanko sitä edelleen olevan kokonaisuuden mittaa antavana hahmotamisena ja säilyttämisenä, ja jos, niin miten? Kysymykseen vastataan viittaamalla yritykseen kehittää musiikin tarjoamalta perustalta yhteistaideteos ja tuon yrityksen väistämättömään kariutumiseen.²

Heidegger toisin sanoen katsoo, ettei synteisissä suinkaan ole tosiasiassa kysymys mistään taiteiden vastavuoroisesta täydentämisestä ja rajoittamisesta. Yhteistaideteos epäonnistuu, koska kaikista kolmesta »sisartaiteesta» juuri musiikki asettuu koko teoksen perustaksi, eräänlaiseen valta-asemaan.

Huomaamme, kuinka Heidegger hyökkää Wagneria vastaan käyttäen Nietzscheä suokappaleena, joka puhuu hänen omaa kieltään: todellisen ja aidon taiteen olemus on runous (*Dichtung*), joka toisaalta avaa tilan (mahdollisuudet) olevien kokonaisuuden ilmenemiselle ja näin myös mielekkäille suhteille oleviin, antaen samalla tälle »avoimelle» (tai »aukeamalle») perustavan *mitan ja järjestyksen*. Tässä perustavassa merkityksessä on vastaavasti ymmärrettävä musiikin kyvyttömyys mittaata antavaan *hahmotteluun, muotoiluun* tai *figuraatioon* (*Gestaltung*). Heidegger nojaa tässä yhteydessä Nietzscheen myöhäisajattelussa esiintyvään »suuren tyylin» (*der große Stil*) käsitteeseen – joka saa tärkeän roolin myös Nietzscheen Wagner-kritiikeissä, yhteistaideteoksen epäonnistumisen »mittana» – sillä

juuri tässä käsitteessä Heideggerin esittämät figuurin, *lain* (*Gesetz*) ja mitan vaatimukset yhtyvät. Philippe Lacoue-Labarthe toteaa, että Heideggerin »tyylissä» aidon taiteen figuuri on nimenomaan esittämättömän lain esittäjä.³ Toisaalta figuurit siis antavat laille auktoriteetin, toisaalta taidetta voidaan kutsua suorastaan lain perustajaksi. Mikä tärkeintä, suuren tyylin voidaan katsoa asettavan itse *Gestaltungin* ja lainsäädännön perustaan *Rhythmuksen* ja *rhythmoksen*. Rytmistä tulee näin figuurien figuuri ja lakien laki, perusta ja mahdollisuus. Jälleen on huomattava se erityinen merkitys, jonka Heidegger rytmin käsitteelle antaa. Lacoue-Labarthen mukaan Heidegger todella ymmärtää rytmin nimenomaan *Gestaltina*; rytmi saa lisäksi »tyypin» (*typos*), »luonteen» tai »karaktäärin», mutta näiden lisäksi myös »leiman» (*Gepräge*) merkityksen.⁴ Näistä määrittelysistä erityisesti viimeksi mainittu viittaa siihen, että myös Heideggerin »ontologisoitu» rytmi säilyttää jotakin olennaista hahmottelun tai figuraation konkreettisesta, »onttisesta» merkityksestä: se säilyttää muovaamiseen ja painamiseen kuuluvan väkivallan, siirtäen sen onttilta tasolta ontologiselle. Musiikin vajavaisuus ei ole suinkaan harmitonta, vaan mitä vakavin uhka: se turmelee, toisin sanoen »liuottaa», aidon runouden kielen ja todellisen rytmin, ikään kuin tartuttaen siihen feminiinisyytensä, nestemäisyytensä, joustavuutensa ja luonteettomuutensa. Tästä musiikin luonteettomasta luonteesta Wagnerin ja Heideggerin välillä vallitsee yksimielisyys.

Jos kerran musiikki estää aidon, myyttis-runollisen »sanomisen» (*Sage*) tapahtuman⁵, sekoittaa runon rytmin ja liuottaa tai hämärtää lain, eikö sen muodostama uhka ole luonteeltaan mitä poliittisin? Uhkan vakavuutta ei tule vähätellä. Hämärtäessään rytmin ja lain musiikki uhkaa itse »poliittisen» alkuperää ja ehtoa, joka Heideggerin mukaan on löydettävissä *poliksesta*: paikkaa (*Stätte, Da*), jossa ja jona *Da-sein* historiallisena on. Aidon rytmin figuuri ja figuurissa säätävä laki eivät toimi rajoittamalla ihmisten tekoja, vaan niiden merkitys on itse poliittisen tilan (paikan) avaamisessa ja alkuperäisessä järjestämisessä. Vastaavasti Nietzsche-luennossa esitetty tuomio Wagnerin yhteistaideteoksen epäonnistumisesta ei merkitse ainoastaan musiikin epäonnistumista *poliksen* paikan avaamisessa:

rytmisen figuurin, lain ja mitan hämartyminen ja liukeneminen pyyhkii mukanaan *poliksen* tilan. Musiikin vaarallisuus voitaisiin ehkäpä tiivistää seuraavasti: rytminen figuuri ja laki (*nomos*, *Gesetz*) avaavat paikan tai alueen asettaen sille samalla rajan; musiikki sen sijaan saa tuon rajan hämärtymään, liukenemaan ja muuttumaan epäselväksi.

Musiikkia vastaan luettujen syytteiden lista ei lopu tähän – yksi rikos johtaa toiseen. Rytmien häiriintyminen, pehmeneminen, liukeneminen – sen muuttuminen feminiiniseksi – hämärtää *poliksen* paikan myötä myös *ēthoksen*, joka tarkoittaa ensinnäkin luonnetta tai karaktääriä mutta myös *Da-seinin* koditonta ja »kummallista» (*unheimlich*) kotia, asumista avoimella paikalla (ja avoimena paikkana) sen epätavanomaisuudessa ja vieraudessa. Hämärtäessään ja liuottaessaan paikan ja irrottaessaan *Da-seinin* kummallisilta juuriltaan, saadessaan sen nyrjättämään pois paikoiltaan, musiikki hämärtää lopullisesti *Da-seinin* autenttisen tai »varsinaisen» itseyden (*Selbstheit*), joka on puhdas, ontisia itseyden singulaarisia ja kollektiivisia määreitä edeltävä »kuka». Jälleen on huomattava, mikä merkitys tällä uhkalla on »poliittiselle»: puhtaasta itseystä ja »kenestä», jotka musiikki uhkaa liuottaa, Heidegger nimittäin löytää myös poliittisen yhteisön, »(Saksan) kansan» todellisen ja perustavan merkityksen. Palataksemme jälleen Wagneriin: yhteis-taideos epäonnistuu Wagnerin sille asettamassa poliittisessa tehtävässä (jonka Heidegger myös omalla tavallaan jakaa): luoda *Volks-gemeinschaftin* ylistys ja samalla uusi (yhteisöllinen) uskonto. Tämä epäonnistuminen on luonteeltaan uhkaava: yhteistaideteos asettaa musiikin – taiteista pinnallisimman, epäaidoimman tai »epävarsinaisimman» – ikään kuin varsinaisen (*eigentlich*) taiteen asemaan. Näin musiikki uhkaa viedä mukanaan ja samalla turmella todellisen ja varsinaisen, poliittisen tilan avaamiseen ja kansallisen yhteisön perustamiseen kykenevän taiteen: musiikin vaikutukselle alttiina kieli uhkaa menettää »runollisen alkuperäisyytensä» ja »figuroidun totuutensa» (*gestaltete Wahrheit*).⁶

*Nietzsche contra Wagner, Nietzsche contra Heidegger,
vai Wagner contra Wagner?*

Kysymys taiteen runollisesta olemuksesta ja musiikin »epärunollisuudesta» on samalla kysymys saksalaisen ja epäsaksalaisen, läntisen ja itämaisen, helleenisen ja barbaarisen välisistä vastakohtaisuuksista. Kuten on jo käynyt ilmi, nämä erottelut henkilöityvät Hölderlinin ja Wagnerin hahmoihin. Nietzsche-luennossa näihin vastakkainasetteluihin rinnastuu vielä Heideggerin tulkinta »apollonisesta» ja »dionyysisestä». Wagner – päästäessään puhtaan tunteen valloilleen ja antaessaan feminiinisen musiikin hämärtää kielen ja liuottaa rytmin – on Heideggerille dionyysinen taiteilija *par excellence*. Nietzsche sen sijaan edustaa Heideggerille ennen kaikkea apollonista voimaa, joka on läheistä sukua Hölderlinin »länsimaiselle raittiudelle»: molemmat puolustavat ennen kaikkea hahmon, erityisesti rytmin selkeyttä »itämaista» hämäryyttä, sekavuutta ja musiikin herruutta vastaan. Heidegger kiteyttääkin Nietzsche ja Wagnerin välirikon syyn seuraavasti: siinä missä Wagnerin tavoitteena oli ainoastaan päästää dionyysinen purkautumaan ja antautua sen mukaan, pyrki Nietzsche sitomaan purkauksen ja antamaan sille muodon. Wagnerin rytmittömyys on epähelleenistä, suorastaan »barbaarista»; sitä vastoin Hölderlin on saksalaisista helleenisen ja toisella sijalla on Nietzsche.⁷

Heideggerin tulkinnalla oli toki edeltäjänsä Saksassa. Jo ennen ensimmäistä maailmansotaa ja sen aikana Norbert von Hellingrath – Hölderlinin Pindaros-käännösten ja koottujen teosten kriittisen edition julkaisija – kohotti Hölderlinin myöhäistuotannon »epämusikaalisen», figuratiivisen, »karkean» ja katkonaisen tyylin (*die harte Fügung*) korkeampaan arvoon kuin esimerkiksi Diltheyn ihaileman varhaistuotannon musikaalisen, »sileän», melodisen, jatkuvan ja liukuvan sanojen virran. von Hellingrath korosti, että juuri myöhäistuotannossaan – jossa sanat alkavat seistä yksinään pylväiden tavoin – Hölderlin onnistuu tuomaan saksan kielen mahdollisimman lähelle kreikkalaisia (poeettisia) sukujuuriaan. Ja mikä tärkeintä, Hölderlin onnistuu myöhäisemmässä tyyliinsä tuomaan kieleen »salaisen Saksan» (*das geheime Deutschland*), jota ei vielä ollut olemassa.

Yhtäläisyydet Heideggerin tulkinnan kanssa ovat ilmeisiä, ja Heidegger itse tunnustikin, että »nämä kaksi kirjaa iskevät meihin opiskelijoihin maanjärityksen lailla».⁸

Voidaan väittää, että näin Heidegger tulee ikään kuin kääntäneeksi päälaelleen Nietzschen »suuren tyylin» ja siihen pitkälti nojaavan Wagner-kritiikin. Nietzsche mielestä nimittäin juuri musiikki kykenee taiteista parhaiten toteuttamaan suuren tyylin vaatimuksen, koska ainoastaan se voi päästä täydelliseen »viattomaan» (*unschuldig*) itseriittoisuuteen, toisin sanoen absoluuttisuuteen: viaton musiikki »puhuu» ainoastaan itsestään ja itselleen, soi ja soittaa itse itseään. Siinä täydellinen yksinäisyys antaa itse itsensä kuulua, unohtaen täysin yleisön, kuulijat, väärinymmärryksen mahdollisuudet ja vaikutukset.⁹ Heideggerin termein ilmaistuna: musiikki ei Nietzschele suinkaan ole esteettisin vaan epäesteettisin taide. Vastaavasti *Gesamtkunstwerkin* epäonnistuminen – sekä Wagnerin vaarallisuus ja uhka – voidaan ymmärtää ennen kaikkea musiikin absoluuttisuuden menetyksenä: alisteisena asemana suhteessa näytämöön ja kieleen, typistymisenä pelkäksi »teatteriretoriikan» tehokeinoksi, jossa musiikki menettää viattoman itseriittoisuutensa ja sen myötä kykynsä kommunikoida kuulijansa ruumiille luova, diodyyninen *päihtymys* (*Rausch*).

Vähintäänkin ongelmallisena voidaan pitää myös Heideggerin tapaa tehdä »suuresta tyylistä» – erityisesti siihen sisältyvästä rytmin vaatimuksesta – eräänlainen edeltäjä omalle näkemykselleen Kreikan ja Saksan »sukulaisuudesta». Elokuussa 1888 Carl Fuchsille kirjoittamassaan kirjeessä Nietzsche kyllä korostaa, että »antiikin rytmikka» on *ēthoksen* perusta, joka hallitsee ja tarvittaessa myös eliminoo affekteja. Näin antiikin rytmi antaa affekteille »ohjaket» eli järjestää ne – *ēthoksen* – ajalliseen sopusuhtaisuuteen. Tämä affekteja hallitseva »aika-rytmi» onkin *sekä* esteettinen *että* moraalinen (*moralisch*). Kun muistetaan se huomattava merkitys, joka juuri ajallisesti sopusuhtaisella, symmetrisellä *rhythmoksella* ja affektien rytmittämällä oli antiikin Kreikan (osin myyttisessäkin) kansalais-*paideiassa* – tämä tulee esiin juuri Platonin ajattelussa, jonka Nietzsche hyvin tunsikin – voitaisiin tätä rytmiä kutsua myös »kasvattavaksi». Mutta »germaanista» ja

»pohjoista» rytmiä Nietzsche ei suinkaan pidä edellisen sukulaisena, vaan vastakohtana, luonteeltaan »patologisena» ja »barbaarisena». Tämä rytmiiikka ei kykene antamaan affekteille sopusuhtaista ajallista järjestystä, vaan rytmi on siinä päinvastoin pelkkä toisiaan seuraavien affektien ilmaisuväline. Nietzsche on säilyttänyt varhaisemman – esimerkiksi *Tragedian* synnyssä esitetyn käsityksensä – jonka mukaan antiikin rytmi ei ole syntyperältään musikaalinen, vaan visuaalinen: se toisin sanoen syntyy tanssista, josta se vasta siirtyy musiikkiin. Sen sijaan germaanis-pohjoinen, barbaarinen rytmi on kristillistä, mutta tämän lisäksi »*Lied*-rytmiiikkaa». ¹⁰ Tämä perustava rytmien erotelu ei siis tarkoita, että Nietzschen suuren tyylin viaton, moraaliton, »absoluuttinen» rytmi ja toisaalta edellä luonnehdittu »antiikkinen», tanssiin ja sanaan perustuva rytmi voitaisiin samastaa toisiinsa, tulkiten edellinen jälkimmäisen ihailuna, kertaamisena tai elvyttämisenä. Nietzschen rytmi ei tyydy olemaan sen paremmin germaaninen kuin kreikkalainenkaan; kenties se lopulta osoittautuukin ennen kaikkea moderniksi.

Nietzsche osoittautuukin näin varsin epäluotettavaksi liittolaiseksi. Kuten sanottu, Nietzschele musiikin (luonteettomana) luonteena on yksinäisyys, itsestään puhuminen itselleen, itsensä soittaminen ja kuuluvaksi tekeminen. Voitaisiin hyvin sanoa, että Nietzschen tunnetusta näyttelijöiden ja jäljittelyn epäilystä huolimatta viattoman ja jalon musiikin olemuksena onkin *kaiku*, toisin sanoen puhdas *mimēsiksen* tapahtuma itse. Eikä tämä suinkaan tee musiikista feminiinistä, vavaista ja ylitystä tarvitsevaa, vaan taiteista itseriittoisimman ja täydellisimmän. Juuri tämän »kaiun» perustalta voitaisiin kenties ymmärtää absoluuttisen musiikki kyky »immanenttiin» (itse)lainsäädäntöön, itsensä muotoiluun ja muodonmuutokseen.

Jos kerran ei Nietzschestä, kenestä Heidegger sitten löytäisi liittolaisen Wagnerin ja hänen edustamansa musiikin vajavaisuuksien, feminiinisuuden, epähelleenisyyden ja epägermaanisuuden paljastamiseen ja tuomitsemiseen? Vastaus on kenties yllättävä: Wagnerista itsestään. Kuten jo kävi ilmi, Wagner luonnehtii teoksessaan *Das Kunstwerk der Zukunft* säveltä musiikin peruselementiksi. Sävel, kuten säveltaidekin ovat »nestemäisiä», vailla hahmoa, muotoa, lakia ja mittaa ja näin ollen

aina muiden taiteiden määrittäneiden ja yksilöityneiden »olemusten» välistä virtaavia luonnonelementtejä. Vastaavasti itse absoluuttisen musiikin ääretön harmonia on nestemäisten sävelten ääretön »pinta», toisin sanoen pohjaton ja katseella mittaamaton valtameri: itse »tutkimattomuus» (*Unergründlichkeit*). Sävel on samaten – juuri koska se on nestemäinen, hahmoton ja aina ikään kuin välistä kulkeva – myös feminiininen elementti, kun vastaavasti musiikki on »sisaruksista» naisellisin.¹¹

Edellä mainitussa teoksessaan Wagner esittää yhteistaideteoksen kuvauksen, jota Heidegger lainaa juuri osoittaakseen yhteistaideteoksen epäonnistumisen:

Orkesteri on niin sanoakseni äärettömän, kaikenkattavan tunteen maaperä, josta yksittäisen esittäjän yksilöllinen tunne voi puhjeta täyteen kukkaansa; eräällä tapaa se liuottaa todellisen näyttämön kiinteän, liikkumattoman pohjan muuttaen sen nestemäisen taipuisaksi, vaikutuksille alttiiksi eeteriseksi pinnaksi, jonka mittaamaton syvyys on itse tunteen valtameri.¹²

Kuten sanottu, Heideggerille tämä ei suinkaan merkitse absoluuttisen musiikin ylittämistä vaan sen valloilleen pääsemistä.¹³ Heideggerin valitsema lainaus, jonka hän katsoo paljastavan *Gesamtkunstwerkin* luonteen ja samalla sen perustavan kyvyttömyyden toteuttaa todellisen taiteen runollista olemusta, tuo kuitenkin esiin ainoastaan toisen puolen yhteistaideteoksesta ja synteisistä. Aivan kuten Heideggerille itselleen, Wagnerille musiikki on kuitenkin myös taiteista vajavaisin (ei itseriittoisin, kuten Nietzsche) ja kaipaa taiteiden »vihkiäisiä» (*Vermählung*) muita kipeämmin. Syy tähän on löydettävissä nimenomaan musiikin (luonteettomasta) olemuksesta. Eikä Wagnerin ja Heideggerin yhteisymmärrys rajoitu ainoastaan näiden musiikin puutteiden tuomitsemiseen: molempien mielestä musiikin olennainen puute on nimenomaan rytmittömyys. Kumpikaan ei usko rytmin voivan syntyä musiikista (»immanentisti»). Edelleen: rytmi on sikäli perustavin figuuri, että se on edellytys muiden figuurien syntymiselle. Wagner ilmaisee asian seuraavasti: »ainoastaan tanssin rytmien kautta tai sanan kantajana hän voisi päästä loputtomasti katoavasta olemuksestaan

täsmällisesti erottuvaan, luonteikkaaseen ruumiillisuuteen [*unterscheidbarer, charakteristischer Körperlichkeit*].»¹⁴ Ja:

Säveltaiteen kautta runous ja tanssi ymmärtävät toisiaan; hänessä sekoittuvat keskenään rakastavaisessa hyväksynnässä ne lait, joita noudattaen kaksi muuta ilmaisevat itseään oman luontonsa mukaisesti: hänessä molempien toisten tahdosta, niin runon mitasta kuin tanssitaiteen tahdistakin [*der Takt*], tulee vaistonvaraista, sydämenlyöntien välttämätöntä rytmiä [*der Rhythmus*].¹⁵

Varsinainen musiikissa toteutuva rytmi on toisin sanoen figuuri, joka syntyy musiikin ottaessa vastaan yhtäältä tanssitaiteesta sen perustavat »liikkeen lait», toisaalta taas runoudesta selvärajaisten sanojen merkityksellisen sarjan. Ainoastaan tämä musiikin ulkopuolelta tulevat *mitta* ja *tahti* voivat kiinteyttää ja eriyttää – siis rytmittää – neste-mäisen tonaalisen elementin.¹⁶

Tätä rytmiä Wagner kutsuu »melodiseksi tahdiksi»: eihän erotuva melodiakaan ole mahdollinen, jollei musiikki ota vastaan kiinteyttävää tahtia ja mittaa. Aivan kuten Heideggerille myöhemmin, niin myös Wagnerille antiikin Kreikka tarjoaa eräänlaisen mitan, jolla arvioida musiikin turmeltumista ja joka asettaa vaatimuksensa saksalaiselle taiteelle. Helleeninen musiikki ei ollutkaan pohjaton ja mittamaton meri, vaan virta (ja on muistettava, että joki ja virta ovat myös Heideggerille nimenomaan runollisia, asuttavia ja »paikantavia»), joka kuljetti purjehtijaa rantamalta rantamalle. Tahti järjestää melodian liikettä aivan kuten airojen tahti ohjaa laivaa.¹⁷ Absoluuttiselta musiikilta sen sijaan puuttuu yhteys kiinteisiin »rantoihin». Näin musiikki pysyttelee »tahdittomuudessa», toisin sanoen se menettää kiinteät maamerkkinsä: sävelten liike ei enää järjestykään melodiseksi liikesarjaksi, jolla on selvä etenemissuuntansa. Näin Wagner erottaa absoluuttisen musiikin liikkeen musiikkidraaman ja yhteistaideteoksen liikkeestä, joka on saanut rytmin. Sävelen, kuten myös absoluuttisen harmonian, liikkeeltä siis puuttuvat suunta ja kohde täysin. Niiden liike tapahtuu epäaidossa ja vääristyneessä itseriittoisuudessa (tai ainakin sen kuvitelmassa), jossa tuo liike asettaa itse itselleen ainoat ehtonsa (yhtäläisyys Nietzschen »viattomaan» ja jalona pitämään

musiikkiin on tässä selvä). Tämä lakkaamaton ja »levoton» (*rastlos*) liike piittaa yhtä vähän omista syistään kuin kohteestaan. Ilman alkua ja loppua, aina uudelleen se palaa takaisin itseensä, katoaa ja kuolee ainoastaan jatkaakseen itseään, aina vain muotonsa kadottaen. Harmonian liike on tyytyväinen tähän pelkkään liikkeeseen, tuntematta lainkaan liikkeen ajallisen järjestyksen, liikesarjan – »rytmin työn» – miellyttävyyttä.¹⁸ Voitaneen sanoa, että absoluuttisen musiikin liike – yhtä lailla Wagnerin kuin Heideggerinkin mukaan – on paikaton. Ja eikö juuri Heideggerin valitsema Wagner-sitaatti osoita, että taiteiden »avioliitossa» musiikin levoton liike pyyhkii jokaisen figuurin ja paikan mukanaan? Eikö Wagner samalla paljasta itsestään heikkouden, uhkan ja vaaran, jota hän itse pitää kaikkein kohtalokkaimpana: musiikissa irtipääsevä, itseriittoinen itseensä palaaminen, muodoton ja luonteeton itsensä muuttaminen, itsestään erottuminen ja levoton vaihtelu – sanalla sanoen *mimēsis* – kuuluvat Wagnerin oman tuomion mukaan nimenomaan juutalaisten säveltäjien, juutalaisen musiikin ominaisuuksiin.¹⁹ Voisiko germaanisen ja ei-germaanisen, itäisen ja läntisen välisten rajojen liukeneminen olla enää perustavampaa?

Lopuksi: Musiikki ja uhkattomuuden uhka

Miten siis voidaan ymmärtää, että musiikki on sekä 1) pelkkää puhdasta tunnetta, joka synteessissä anastaa herruuden liuottaen mukanaan kiinteät ja määrittynyt (figuratiiviset) taiteet; 2) synteessin käynnistäjä ja suorittaja, joka saa muut taiteet ymmärtämään toisiaan ja yhtymään keskenään avioliittoon; että 3) vajavaisin eli feminiinisin taide, joka synteessissä nimenomaan ottaa vastaan kiinteyden ja rytmissen muodon? Olemme jo huomanneet, että Heidegger tekee ensimmäisestä edellä mainituista »piirteistä» eräällä tapaa Wagnerin, yhteistaideteoksen ja samalla myös musiikin olemuksen. Mutta pyrkimyksessä paljastaa Wagnerin vajavaisuus, rappeutuneisuus, epäheleenisuus ja epägermaanisuus Heideggerin liittolaisena onkin Wagner itse (ei niinkään Nietzsche, joka näki Wagnerin vaaran ja uhkan toisaalla). Wagner itse paljasti omat puutteensa ja uhkansakin – hän oli

itselleen vaarallinen, uhkasi itse itseään – ja vieläpä hyökkäsi itseään vastaan (»onttisesti«). Heideggerin tarvitsee vain »ontologisoida» tuo hyökkäys.

Lopuksi on vielä palattava kysymykseen, mikä Wagnerissa ja musiikissa oikeastaan on uhkaavaa ja vaarallista. Tekeekö musiikista lopulta vaarallista juuri sen turvallisuus, sen kyky luoda ja pitää yllä epävarsinaisia tapoja, tavanmukaisuutta ja kotoisuutta? Onko musiikissa uhkaavaa juuri se, että se on *das Manin* taidetta, joka peittää alleen syyllistävän » kutsun» estäen näin omantunnon äänettömän äänen kuulemisen? Eikö juuri musiikki pidä meitä mukavassa ja turvallisessa lankeamisessa, *das Manin* kasvottomuudessa, antaen meidän olla »keitä tahansa»? Eikö musiikki estä meitä »resonoimasta» kutsun äänettömään ja puheen salpaavaan ääneen, samalla suojellen meitä »kummallisen» väkivaltaiselta, irti repivältä voimalta? Ja lopulta: eikö juuri musiikki – liuottaessaan paikan – salli meidän olla ajattelematta kuolemaa, anna meidän pysytellä »pelkän tunteen» tuomassa epävarsinaisessa rajattomuudessa?²⁰

Näihin kysymyksiin on vastattava sekä myönteisesti että kielteisesti. Heideggerille musiikki – myös ja erityisesti hienostuneimmat sinfoniamusiikin muodot – todella näyttäisi pohjimmiltaan olevan »melua» tai »hälyä». On myös sanottava, että sekoittaessaan kutsun ja aidon, suuren runouden sanomisen ja näin estäessään niiden kuulemisen, melu ja häly todella estävät ihmisjoukkoja tai *massaa* löytämästä varsinaista itseään, toisin sanoen tulemasta kansaksi. Näin Heideggerin voidaan kenties katsoa omalla (ontologisella) tavallaan jakavan sen huolen, jonka Edmund Burke ilmaisi jo vuonna 1757: melu on eräänlaista massojen ja väkijoukkojen kommunikaatiota, joka ei ainoastaan estä niitä muodostamasta kansaa, vaan saattaa luonteista parhaat ja vakaimmatkin sellaisen ällistyksen ja hämmennyksen valtaan, etteivät ne enää voi välttää yhtymistä vellovaan massaan.²¹

Massojen taiteena musiikki todellakin on rytmitöntä, laitonta, luonteetonta, kasvotonta ja paikatonta liikehdintää. Toisaalta siitä puuttuvat tavat sekä kotoisuus ja turvallisuus; musiikki tempaisee irti kotoisasta tavanmukaisuudesta asettamatta kuitenkaan paikalle ja muistuttamatta rajallisuudesta. Kuten jo Burkekin totesi, juuri

massat ja niiden melu ja huuto ovat rajattomia ja hahmottomia sekä myös *hämmentäviä* ja *pelottavia* – toisin sanoen *subliimeja*.²² Hannah Arendt ilmaisee asian hyvin selvästi: massaihmissen *whoness* on kadonnut, eikä hän enää pelkää kuolemaa tai tee aitoja päätöksiä. Tämä on hänen mukaansa luonteenomaista varsinkin itämaisille kulttuureille.²³ Ehkäpä vasta nyt alkaa paljastua, mistä musiikin uhkaavuudessa, vaarallisuudessa ja pelottavuudessaakin on kysymys. Musiikin uhka on niin voimakas, koska emme voi löytää siitä mitään uhkaavaa – emme sen paremmin »varsinaisuutta» perustavaa, kummallista uhkaavuutta ja pelottavuutta kuin myöskään epävarsinaista turvallisuuteen ja tavanomaisuuteen lankeamisen uhkaa.

Viitteet

1. »Hier kommt das Wesentliche der Auffassung des Gesamtkunstwerkes ganz unzweideutig zum Ausdruck: die Auflösung alles Festen in das flüssig Nachgiebige, Eindrucksempfängliche, Schwimmende und Verschwimmende, das Ungemessene, ohne Gesetz, ohne Grenze, ohne Helligkeit und Bestimmtheit, die maßlose Nacht des reinen Versinkens. [...] Aber das Absolute wird jetzt nur noch erfahren als das reine Bestimmungslose, die völlige Auflösung in das reine Gefühl, das sinkende Verschweben in das Nichts.» GA 43, 102.
2. »Die Aufsteigerung in das Wogen der Gefühle mußte den fehlenden Raum für eine gegründete und gefügte Stellung inmitten des Seienden ersetzen, wie sie nur das große Dichten und Denken zu schaffen vermag. [...] Aber worauf es jetzt allein ankommt, ist die Frage, ob und wie die Kunst noch als maßgebende Gestaltung und Bewahrung des Seienden im Ganzen gewollt und gewußt war. Sie wird beantwortet durch den Hinweis auf den Versuch zum Gesamtkunstwerk von der Musik her und das notwendige Scheitern desselben.» GA 43, 103, 105.
3. Lacoue-Labarthe 1994, 113.
4. Lacoue-Labarthe 1994, 109.
5. Ks. Lacoue-Labarthe 1994, 102.
6. GA 43, 100–101; ks. Lacoue-Labarthe 1997, 66, 70–71.

7. GA 43, 103–104; ks. Lacoue-Labarthe 1994, 104–105.
8. Ks. Edler 1990.
9. Nietzsche 1971, 208–210.
10. Nietzsche 1971, 906–907.
11. Wagner 1912a, 117–118.
12. Wagner 1912a, 157; lainaus GA 43, 101–102.
13. Tätä taustaa vasten Heideggerin *Dichtungin* ja sen figuurien liittäminen abso-luuttisen musiikin perinteeseen ei vaikuta kovinkaan perustellulta. Näin kuiten-kin väittää esim. Lysaker (2000).
14. Wagner 1912a, 118.
15. Wagner 1912a, 81–82.
16. Wagner 1912a, 82.
17. »[...] ihm war es der sichere Strom, der ihm vom Gestade zu Gestade trug, auf dem er zwischen den wohlvertrauten Ufern nach dem melodischen Takte der Ruder dahinfuhr [...].» Wagner 1912a, 84.
18. Wagner 1912a, 86–87.
19. Wagner 1912b, 78–79.
20. Ks. Nancy 1997, 33, 38–41, 48, 51.
21. Burke 1958, 82.
22. Burke 1958, 82.
23. Arendt 1986, 305–311.

Lähteet

- ARENDT, HANNAH (1986), *The Origins of Totalitarianism*. André Deutsch, London.
- BURKE, EDMUND (1958), *A Philosophical Enquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and Beautiful* [1757]. Routledge, London.
- EDLER, FRANK (1990), Philosophy, Language, and Politics: Heidegger's Attempt to Steal the Language of the Revolution in 1933–34. *Social Research* 57 (1), 197–238.
- LACOE-LABARTHE, PHILIPPE (1994), *Musica Ficta: Figures of Wagner* [*Musica Ficta: Figures de Wagner*, 1991]. Translated by Felicia McCarren. Stanford University Press, Stanford.

- LACOUÉ-LABARTHE, PHILIPPE (1997), In the Name of... Teoksessa Lacoue-Labarthe & Nancy 1997, 55–79.
- LACOUÉ-LABARTHE, PHILIPPE & NANCY, JEAN-LUC (1997), *Retreating the Political*. Edited by Simon Sparks. Routledge, London & New York.
- LYSAKER, JOHN (2000), Heidegger's Absolute Music: What Are Poets for When the End of Metaphysics is at Hand? *Research in Phenomenology* 30, 180–210.
- NANCY, JEAN-LUC (1997), The Free Voice of Man. Teoksessa Lacoue-Labarthe & Nancy 1997, 32–52.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH (1971), *Morgenröthe: Gedanken über die moralischen Vorurteile* [1881]. Teoksessa *Werke V/I*. Walter de Gruyter, Berlin.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH (1969), *Briefe (1861–1889)*. Teoksessa *Werke IV*. Ullstein Buch, Frankfurt am Main & Berlin & Wien.
- WAGNER, RICHARD (1912a), *Das Kunstwerk der Zukunft* [1850]. (*Sämtliche Schriften und Dichtungen*, 3.) Breitkopf & Härtel, Leipzig.
- WAGNER, RICHARD (1912b), *Das Judentum in der Musik* [1850]. (*Sämtliche Schriften und Dichtungen*, 5.) Breitkopf & Härtel, Leipzig.

VI

Leena Kakkori

ZOLLIKON-SEMINAARIT JA OLEMINEN JA AIKA

Martin Heideggerin myöhäistuotantoon kuuluvat Zollikon-seminaarit antavat mielenkiintoisen kuvan Heideggerin suhteesta pääteokseensa *Oleminen ja aika*. Samalla seminaarit ovat Heideggerin yritys luoda oman filosofiansa pohjalta suhde psykologiaan erityistieteenä. Zollikon-seminaarien taustalla oli pitkä yhteistyö sveitsiläisen psykiatrin Medard Bossin kanssa. Tämän yhteistyön aikana ja sen perusteella Boss kehitti omaa *Dasein*-analyysinä tunnettua psykoanalyysiiään, jonka toinen perustaja oli Ludwig Binswanger.¹ Boss otti kirjitse yhteyttä Heideggeriin ensimmäisen kerran 1947 ja saikin yllätyksekseen nopean vastauksen.² Tästä alkoi Heideggerin kuolemaan saakka kestänyt ystävyys. Ensimmäinen varsinainen Zollikon-seminari pidettiin Zürichissä vuonna 1959, ja seminaarit jatkuivat Bossin kodissa Zollikonissa vuoteen 1969. Kokoelmaan *Zollikoner Seminare* (1987) on seminaariesitelmien lisäksi kirjattu Heideggerin keskusteluita kuulijoiden ja Bossin kanssa sekä osia Heideggerin ja Bossin laajasta kirjeenvaihdosta vuosien varrelta.

Zollikon-seminareja on tutkittu suhteellisen vähän. On tietenkin huomattava, että Heidegger-tutkimuksessa on omat muotivirtauksensa ja tietyt tekstit ovat pinnalla tiettyinä aikoina. Hyvänä esimerkkinä tästä on *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, joka

ilmestymisensä (1989) jälkeen innoitti suuren määrän kommentaari-kirjallisuutta mutta on myöhemmin jäänyt vähemmälle huomiolle. Zollikon-seminaarit oli lisäksi suunnattu ennemminkin psykologeille ja psykiatreille kuin filosofeille, ja tämä on saattanut luoda tiettyjä ennakkoluuloja niitä kohtaan. Seminaareilla on ollut suuri vaikutus ennen kaikkea eksistentiaaliseen psykiatriaan.³ Väittäisin niiden olevan yhtä tärkeitä myös Heideggerin oman filosofian yhteydessä.

Seminaarit ovat erityisen merkittäviä ainakin kahdessa mielessä. Ensinnäkin Heideggerin ajattelun tavanomainen jaottelu varhais- ja myöhäisvaiheeseen soveltuu niihin huonosti. Heidegger puhuu niissä *Da-seinin*⁴ maailmassa-olosta ja ajassa-olemisesta, totuuden tapahtumisesta *Da-seinin* avautumisesta sekä olevan paljastumisesta ja peittymisestä viitaten miltei yksinomaan *Olemiseen ja aikaan*. Hän myös täydentää, selventää ja korjaa varhaista pääteostaan, mutta mitään perustavanlaatuista irtiottoa tai kysymyksenasettelun muutosta suhteessa *Olemiseen ja aikaan* ei seminaareista ole löydettävissä.⁵ *Da-sein* samastuu tässä ihmisen olemiseen, jota on kysyttävä pohdittaessa psykologiatieteen lähtökohtia: vaikka ensimmäisessä seminaarissa puhutaankin »inhimillisestä *Da-seinista*», toteaa Heidegger myöhemmin tämän olevan liikasanaisuutta, sillä *Da-sein* on aina ihminen.⁶ Lisäksi mm. Hans-Georg Gadamer kirjoittaa Heideggerin luopuneen hermeneutiikan käsitteestä kokonaan »käänteeseen» (*Kehre*) jälkeen.⁷ Zollikon-seminaaareissa Heidegger kuitenkin esittää *Da-seinin* hermeneutiikan kuuluvan ihmisen olemisen ymmärtämiseen.⁸ Vuoden 1966 seminaarissa hän toteaa: »Hermeneuttinen kehä ei ole puute vaan kuuluu aidosti positiivisena ihmisen *Daseiniin*.»⁹

Toiseksi luennot ovat Heideggerin ainutlaatuinen yritys vaikuttaa erityistieteisiin. Vaikuttaminen ei jäänyt vain yrityksen tasolle, vaan seminaarit olivat taustana Bossin *Dasein*-analyysille. Yleisesti Heideggerin ajatellaan suhtautuneen erityistieteisiin hyvinkin nurjasti. *Olemisessa ja ajassa* Heidegger ilmoittaaakin hyvin suoraan, etteivät antropologia, psykologia ja biologia pysty antamaan yksiselitteistä ja ontologisesti riittävän perusteltua vastausta siihen, *miten* ja *mitä* me ihmisinä olemme.¹⁰ Heidegger ei toki kiellä näiden tieteiden positiivista antia, samoin kuin hän ei teknologiakritiikissään kiistä

teknologian meille tuomia etuja ja hyötyjä. Sen sijaan Heideggerin kriittinen väite kuuluu, etteivät nämä tieteet pysty saavuttamaan perustavaa ymmärrystä ihmisestä. Nykyisen positivistisen ihmis-käsityksen näkökulmasta tätä väitettä on tietenkin vaikea hyväksyä. Jatkuvastihan kuulemme, kuinka vaikkapa geenitutkimus onnistuu selvittämään alkoholismin tai lukihäiriön syyt. Kysymys siitä, kuinka geenit voivat »määrätä» sosiaalisia ja kulttuurisia toimintoja, jää kuitenkin avoimeksi: esimerkiksi »dysleksia-» tai »luki-geeniksi» kutsuttu, vastikään löydetty geenimutaatio löytyy myös simpansseilta ja gorilloilta.¹¹ Esimerkistä käy myös »neuroteologiaksi» kutsuttu uusi neurotieteen sovellutus, jonka mukaan ihmisen uskonnollinen kokemus on selitettävissä epilepsiakohtauksien yhteydessä esiintyvällä tietynlaisella aivojen ohimolohkojen toiminnalla. Vastaava ilmiö voitaisiin näin tuottaa stimuloimalla magneettikentällä aivojen etuosia.¹² Heideggerin kritiikki kohdistuu juuri tällaiseen ihmisen redusoivaan selittämiseen: nämä selitysmallit eivät vastaa ontologiseen kysymykseen siitä, mitä ihmisenä oleminen on. Tästä puolestaan nousee kysymys erityistieteiden ja heideggerilaisittain ymmärretyn ontologian välisestä suhteesta.

Kant-luennoissaan vuosilta 1927–28 Heidegger esittää ajatuksen regionaalisen, kunkin tieteen kohdealuetta koskevan ontologian merkityksestä erityistieteille. Heideggerin mukaan tiede (*Wissenschaft*) on tietynlaista tietämistä (*Erkennen*). Tämä tietäminen ei ole psyykkinen ja sisäinen mielen tai sielun prosessi, ei synapsien ja neuronien tanssia, jonka lopputulos säilötään mieleen. Tiede tietämisenä on olevaan suhtautumista (*Verhalten*), olevaa kohti olemista, joka paljastaa (*enthüllt*) olevan. Tämä suhtautuminen perustuu *Daseinin* vapauteen.¹³ Psykologia, kasvatustiede ja antropologia ovat tieteitä, joiden kohteena on ihminen. Samoin estetiikka ja kirjallisuustiede ovat tieteitä, jotka koskevat ihmisten toimintaa, heideggerilaisittain ihmisen maailmassa-olemista. Eri tieteiden metodit ovat kehittyneet tutkimaan erilaisia olevia. Tiede on kuitenkin aina jo päättänyt kohteensa. Tieteiden metodit eivät sovellu eivätkä kykene vastaamaan kysymykseen kohteensa olemisesta tai olemuksesta sellaisenaan.¹⁴ Kasvatustieteen peruskysymys ei ole »mitä on ihminen?», eikä biologia kysy elämän

olemusta tai tarkoitusta. Tällaisia kysymyksiä ehkä pidettäisiin jopa naurettavina ja tieteeseen kuulumattomina. Tätä ei Heideggerin mukaan kuitenkaan pidä nähdä tieteen puutteena vaan siihen kuuluvana tosiasiana. Esittäessä kysymys tieteen kohteiden olemisesta siirrytään tieteestä filosofiaan. »Kaikki tiede on potentiaalisesti ja pohjimmiltaan filosofiaa. Mutta filosofia itse sisältyy inhimillisen *Daseinin* perustaan faktisena mahdollisuutena.»¹⁵

Dasein on olemassa, maailmassa, erityisesti siten, että se suhtautuu muihin oleviin ja omaan itseensä olevana. Tämä suhtautuminen oleviin perustuu alkuperäiseen ja esiontologiseen ymmärrykseen olevien *olemisesta*. Olemisen ymmärtäminen on perustavanlaatuinen ehto ihmisen mahdollisuudelle olla olemassa. Heideggerin mukaan juuri tieteen yhteydessä olemisen ymmärtäminen tulee eksplisiittisesti esiin. Olemista koskevat olemuskysymykset kuuluvat tieteen (itse)perustamiseen, joka on regionaalisen ontologian ja siis filosofian tehtävä. »Olevaa koskevien tieteiden *itseperustamisen perustaminen* tapahtuu *regionaalisissa ontologioissa*.»¹⁶ Jokaisella tieteellä on kohteenaan oma olevien alueensa, ja tiedettä vastaava ontologinen reflektio kohdistuu tätä aluetta määrittävään olemisen regionaaliseen konstituitioon. Regionaalinen ontologia ei voi koskaan kehittyä kyseisen tieteen kautta. »Olevaa koskevan tieteen perustan asettaminen tarkoittaa tämän tieteen perustana olevan ontologian perustamista ja kehittämistä.»¹⁷ Tämä jako ontologiseen – olevaan kohdistuvaan – ja ontologiseen – olevan olemiseen kohdistuvaan – tarkasteluun ei kuitenkaan ole yksinkertainen tai ehdoton; Heidegger pyrkii filosofiassaan nimenomaan häivyttämään dikotomioita.

Fundamentaaliontologian tehtävänä on puolestaan olemisen yleisen merkityksen selvittäminen. *Olemisessa ja ajassa* Heidegger määrittää fundamentaaliontologian muodostuvan ontologisesta analytiikasta, joka kohdistuu *Daseiniin* sellaisenaan.¹⁸ Vasta tästä fundamentaaliontologiasta voivat regionaaliset ontologiat kehittyä.¹⁹ Tieteiden lähtökohtia selvittävät regionaaliset ontologiat edellyttävät fundamentaaliontologian, joka on luonteeltaan *Daseinin* eksistentiaalista analytiikkaa, koska: »Tieteet ovat *Daseinin* olemisen tapoja, joissa *Dasein* suhtautuu myös olevaan, jota se ei itse ole.»²⁰

Heideggerin filosofian »sovellutusta» erityistieteisiin on usein lähdetty etsimään Heideggerin taidetta tai teknologiaa koskevien kirjoitusten kautta. Etiikassa on usein sovellettu »Kirjettä »humanismista» sekä *Olemisen ja ajan* »varsinaisuuden» ja »epävarsinaisuuden» käsitteitä²¹, arkkitehtuurissa taas innoitusta on antanut kirjoituksessa »Rakentaa asua ajatella» käsitelty »asuminen» (*Wohnen*). Ainoa Heideggerin omaan kehittelyyn ja kommentointiin suoraan perustuva sovellutus on kuitenkin Bossin eksistentiaalinen psykologia ja siihen nojautuva *Dasein*-analyysi. Heidegger itse painottaa, ettei *Dasein*-analyysia saa sekoittaa *Olemisen ja ajan* fundamentaaliontologiseen *Dasein*-analytiikkaan.²² Ihmisen eksistenssiin kohdistuvalle *Dasein*-analyysille antaa välttämättä suunnan ihmisen oleminen yli-päättään, jota *Dasein*-analytiikka jäsentää eksistentiaaleina. *Dasein*-analytiikka ei sellaisenaan voi toimia ihmistieteen, antropologian perustavana regionaalisena ontologiana, sillä sen huomioita *Daseinin* eksistentiaalisesta rakenteesta ohjaa perustava kysymys olemisesta yli-päättään.

Olemisessa ja ajassa [...] kysymystä siitä, kuka, mitä ja kuinka ihminen on, on käsitelty ainoastaan ja yksinomaan suhteessa kysymykseen olemisen mielestä. Siten on jo ratkaistu, ettei *Olemisen ja ajan* kysymystä ihmisestä ole asetettu samalla tavoin kuin antropologiassa, joka kysyy: mitä ihminen on itsessään ja itselleen?²³

Zollikon-seminaareissa Heidegger pyrkii osoittamaan, että erityistiede voi kuitenkin kehittyä fundamentaaliontologian pohjalta: »*Olemiseen ja aikaan* kuuluva kysymys ihmisestä johtaa *Dasein*-analytiikkaan.»²⁴ Vaikka *Olemisesta ja ajasta* ei voida suoraan löytää ihmistieteen perustaa, ensimmäisessä Zollikon-seminaarissa vuonna 1959 Heidegger kuitenkin toteaa, että fundamentaaliontologian uusi ymmärrys ihmisestä voi olla lähtökohtana tällaiselle regionaaliselle ontologialle:

Dasein-analytiikan näkökulmasta kaikkien psykologiassa ja psykopatologiassa tavanomaisten, kapseloitunutta psyykeä, subjektia, persoonaa, minää tai tie-

toisuutta koskevien esineellistävien esitysten täytyy väistyä kokonaan erilaisen ymmärryksen tieltä. Uutta näkemystä ihmisen eksistenssin peruskoostumuksesta voidaan kutsua *Da-seiniksi* tai *maailmassa-olemiseksi*.²⁵

Seuraavien kymmenen vuoden aikana Heidegger määritteleeekin Zollikon-seminaareissa *Da-seinia* ennen muuta *Olemisesta ja ajasta* tutuin ilmauksin: oleminen kohti kuolemaa (*Sein zum Tode*), virittyneisyys (*Befindlichkeit*), keskenäänoleminen (*Miteinandersein*), lankeaminen (*Verfallen*) ja ennen kaikkea avoimuus (*Offensein*) ja päättäväisyys (*Entschlossenheit*). Vaikka hän tässä jatkuvasti viittaa *Olemiseen ja aikaan*, katsoo hän kuitenkin tekevänsä jotain muuta kuin pääteoksessaan. Zollikon-seminaareissa ja yhteistyössään Medard Bossin kanssa Heidegger ylittää oman filosofiansa raja-aidat joutuessaan esittämään ajatuksiaan muodossa, jota häneltä ei muissa yhteyksissä vaadittu. Samalla hän avaa mahdollisuuden filosofiansa soveltamiseen ihmistieteiden laajalla alueella. Jos *Dasein*-psykoanalyysi on kerran Heideggerin henkilökohtaisella siunauksella mahdollista, näen myös mahdollisuuden kehittää saman mallin mukaisesti esimerkiksi *Dasein*-pedagogiikkaa tai *Dasein*-varhaiskasvatusta. Tällöin lähtökohtana olisi Heideggerin Zollikon-seminaareissa määrittelemä käsitys ihmisestä *Da-seinina*.

Viitteet

1. Pääteoksessaan (1999) Boss esittää *Dasein*-analyysin perustan, jota hän kutsuu fenomenologiseksi psykologiaksi.
2. Ks. ZS, XI.
3. Suomessa eksistentiaalista psykologiaa edustavat psykiatrian piirissä erityisesti Lauri Rauhala ja Martti Siirala. Ks. Uurtimo 1999.
4. Zollikon-seminaareissa Heidegger kirjoittaa *Da-seinin* tavallisimmin erottavalla yhdyserkillä.
5. Ks. Cohn 2002, 23–24.
6. ZS, 157.

7. Gadamer 2004, 209.
8. ZS, 281.
9. »Der hermeneutische Zirkel ist kein Mangel, sondern das eigentlich Positive im Dasein des Menschen.« ZS, 262.
10. Ks. SZ, 50 (suom. 76).
11. Ks. Pakarinen 2005.
12. *Prisma Studio*, 15.12.2004.
13. GA 25, 18.
14. GA 25, 72.
15. »Alle Wissenschaft ist latent und im Grunde Philosophie. Die Philosophie selbst aber liegt im Grunde des menschlichen Daseins als faktische Möglichkeit beschlossen.« GA 25, 38.
16. »Die Begründung der Selbstbegründung der Wissenschaften vom Seienden vollzieht sich in den regionalen Ontologien.« GA 25, 39.
17. »Grundlegung einer Wissenschaft von Seiendem heißt: Begründung und Ausbildung der ihr zugrundeliegenden Ontologie.« GA 25, 39.
18. GA 25, 35–39; vrt. SZ, 13 (suom. 34).
19. SZ, 13 (suom. 33–34).
20. »Wissenschaften sind Seinsweisen des Daseins, in denen es sich auch zu Seiendem verhält, das es nicht selbst zu sein braucht.« SZ, 13 (suom. 33).
21. Varto 2003, 183.
22. ZS, 163.
23. »Die [...] Frage darnach, wer oder was und wie der Mensch sei, wird deshalb in ›Sein und Zeit‹ ausschließlich und stets aus dem Hinblick auf die Frage nach dem Sinn von Sein erörtert. Damit ist schon entschieden, daß die Frage nach dem Menschen in ›Sein und Zeit‹ nicht in der Weise einer Anthropologie gestellt wird, die fragt: Was ist der Mensch an und für sich?« ZS, 156.
24. »Die in ›Sein und Zeit‹ beheimatete Frage nach dem Menschen führt zur Analytik des Daseins.« ZS, 156.
25. »Alle die in der Psychologie und Psychopathologie bisher üblichen vergegenständlichenden Kapsel-Vorstellungen einer Psyche, eines Subjektes, einer Person, eines Ich, eines Bewußtseins, haben in daseinsanalytischer Sicht zugunsten eines ganz anderen Verständnisses zu verschwinden. Die neu zu sehende Grundverfassung menschlichen Existierens soll *Da-sein* oder *In-der-Welt-sein* genannt werden.« ZS, 3.

Lähteet

- BOSS, MEDARD (1994), Vorwort. Teoksessa ZS, IX–XIX.
- BOSS, MEDARD (1999), *Grundriß der Medizin und Psychologie: Ansätze zu einer Phänomenologischen Psychologie, Pathologie, Therapie und zu einer daseinsgemäßen Präventiv-Medizin in der modernen Industrie-Gesellschaft* [1971]. Hans Hubert, Bern.
- COHN, HANS W. (2002), *Heidegger and the Roots of Existential Therapy*. (School of Philosophy and Counselling.) Continuum, London.
- DALLMAYR, FRED (1991), *Life-world, Modernity and Critique: Paths between Heidegger and the Frankfurt School*. Polity Press, Worcester.
- GADAMER, HANS-GEORG (2004), *Hermeneutiikka: Ymmärtäminen tieteissä ja filosofiassa*. Suomentanut Ismo Nikander. Vastapaino, Tampere.
- KAKKORI, LEENA (toim.) (2003), *Katseen tarkentaminen: Kirjoituksia Martin Heideggerin Olemisesta ja ajasta*. (SoPhi, 71.) Jyväskylän yliopisto, Jyväskylä.
- KAKKORI, LEENA (2004), Egon hylkääminen: Ihmisen perustavanlaatuiset luonnehdinnat Medard Bossin Dasein-analyysissa. Teoksessa Kotkavirta & Niemi (toim.) 2004, 223–231.
- KOTKAVIRTA, JUSSI & NIEMI, PETTERI (toim.) (2004), *Persoona*. (SoPhi, 84.) Jyväskylän yliopisto, Jyväskylä.
- PAKARINEN, PETE, Suomalaisilta vihiä dysleksiageenin löytymiseen. <<http://www.verkkouutiset.fi/arkisto/tiede/35600.html>> 23.12.2004.
- UURTIMO, YRJÖ (1999), *On puhuttava siitä, mistä vaikenemme: Martti Siiralan ajatuksia elämästä*. Tammi, Helsinki.
- VARTO, JUHA (2003), Heideggerin alkuperäinen etiikka: Eräs mahdollinen tulkinta siitä, mistä Oleminen ja aika on. Teoksessa Kakkori (toim.) 2003, 182–197.
- YLE Teema, *Prisma Studio*, lähetetty 17.10.2004 ja 15.12.2004. <<http://www.yle.fi/teema/tiede/prismastudio/arkisto2004/prismastudio51.shtml>> 17.1.2005.

Ari Hirvonen

HEIDEGGER OIKEUDEN EDESSÄ

Heidegger oikeuden edessä. Ensimmäiseksi lauseesta tulee mieleen Heideggerin asettaminen vastaamaan teoistaan ja/tai ajattelustaan – eikä ajattelija, joka Platon-luennoillaan katsoi filosofin velvollisuudeksi toimia osallistujana historiassa, voi vedota ajattelijan poliittiseen syyntakeettomuuteen.¹ Syytelistalle kertyisi kaikille tuttuja tosiasioita kansallissosialistisen puolueen jäsenyydestä »rehtoripuheeseen», Husserlin hylkäämisestä sodan jälkeiseen vaikenemiseen jne. Puolustus katsoisi, ettei Heidegger ollut antisemitisti natsismin ideologisen hulluuden mielessä, eikä hänen luennoistaan, filosofisista kirjoituksistaan, poliittisista puheistaan tai pamfleteistaan löydy antisemitistisiä tai rasistisia huomautuksia (Rüdiger Safranski). Natsismin ja Heideggerin filosofian välillä ei ollut olennaista, sisäistä kytköstä (Joseph Kockelmans). Tai sitten: Heideggerilta puuttui praktis-poliittinen arvostelukyky (Otto Pöggeler). Ja »rehtoripuheesta»: »on melkein kuin yliopiston alue olisi ennustettu erämaa ja sen rehtori jonkin poliittisen tragedian Teiresias» (Philippe Lacoue-Labarthe). En kuitenkaan aseta Heideggeria oman tuomioistuimeni eteen. On jo liiaksi syyttäjiä ja tuomareita (usein samassa persoonassa), kuten myös puolustajia ja todistajia.

Olemiskysymys – oikeuskysymys

»Heidegger oikeuden edessä» merkitsee tässä ja nyt *oikeuskysymyksen* esittämistä Heideggerille: onko hänen ajattelussaan ensinkään kysymystä oikeasta, oikeudenmukaisuudesta, oikeamielisyydestä, oikeassa olemisesta tai ylipäättään oikeudesta itsestään? En siis kysy vain, onko Heideggerin ajattelussa etiikkaa (tästä aiheesta on hyllymetreittäin kirjallisuutta) vaan laajemmin: mikä on Heideggerin suhde oikeuteen? Tukahduttaako olemiskysymys (*Seinsfrage*) herkeämättömyydellään oikeuskysymyksen? Yliviivataanko kysymykset oikeudesta, oikeasta, hyveestä, hyvistä ja oikeudenmukaisuudesta »onttisina» ainakin siihen saakka, kunnes »ontologinen» kysymys on kysytty? Onko niin, että normatiiviset kysymykset eivät yksinkertaisesti sano mitään olen-
naista *Daseinin* olemisesta?

Olemisessa ja ajassa Heidegger erottaa varsinaisuuden tai autenttisuuden (*Eigentlichkeit*) epävarsinaisuudesta tai epäautenttisuudesta (*Uneigentlichkeit*). Hän selvittää kuinka varsinainen toisten kanssa täälläoleminen rappeutuu epävarsinaiseksi keskenäänolemiseksi. Tällöin »minä» en »ole» varsinaisen itsen tavoin, vaan olen annettu toisten mukaan, toisina, ja toiset ovat »kenen tahansa» tavalla. *Dasein* onkin jokapäiväisessä keskenäänolemisessä enimmäkseen yhteisöllinen »kuka tahansa» (*das Man*). Olemisen kanssamaanailman »miten»-luonne on *tavanomaisuus*, ja tämä »miten» määrittää kysymystä »kuka?», johon vastaus on: »kuka tahansa». Kenen tahansa diktatuuri-
ssa me arvioimme, arvostelemme ja nautimme kuin kuka tahansa. Kenen tahansa tavanomainen olemistapa antaa mallin sovelialle ja hyväksyttävälle ja vahtii jokaista esiin tunkevaa poikkeusta. Jokainen on tällöin toinen eikä kukaan ole oma itsensä.

Toisten kanssa ollessamme lankeamme epävarsinaiseen huolenpitoon. Asetamme itsemme toisen paikalle, hallitsemme toista, otamme hoitaaksemme toiselle kuuluvat tehtävät, pidämme toisesta huolta tämän puolesta, vapautamme toisen huolesta ja tunnemme toisen vain tämän oikeuksien kautta – oikeuksien, joista täytyy huolehtia moraal-
lin tai juridiikan keinoin. Tällöin toisen ei sallita olla oma *Daseininsa* vaan hänet kohdataan asioitaan hoitamaan kykenemättömänä oliona.

Tällöin *Dasein* on oikeuksien ja vastuiden kantaja – moraali- ja oikeussubjekti. Ihmis- ja perusoikeuksiin tai huolenpidon etiikkaan perustuva suhdetta toiseen leimaa etäisyys ja varauksellisuus. Heideggerin lähtökohtana ei ole kanssatäälläoleminen vaan jokaisen erityisyys. Toisaalta emme koskaan ole yksin maailmassa vaan olemisemme on kanssaolemista (*Mitsein*), ja *Daseinin* maailma on kanssamaailma (*Mitwelt*).²

Kysymys oikeudesta vaikuttaisi perustuvan juuri »kenen tahansa» ideaalin ylivaltaan. Oikeus ja oikeudenmukaisuus saavat normatiivisen sisältönsä julkisesta jutustelusta, jossa asetetaan välineellisiä moraali- ja oikeusnormeja ja esitetään niistä tulkintoja, jolloin kenenkään ei tarvitse itse tehdä oikeaa ja väärää koskevia ratkaisuja. Oikeassaoleminen on siten epävarsinaista kenenä tahansa olemista, jossa normit pitävät yllä toisten kanssa jaetun maailman merkityksellistä ja järjestyksenmukaista kokemista. Juttelua eivät ole vain tuomioistuinten ratkaisut, lainsäätäjän säätämät säädökset tai moraalinormeja koskeva arvokeskustelu vaan myös itse oikeuskysymyksen esittäminen. Oikeassaolemisessaan täälläoleminen on itse asiassa tiessäänolemista (*Wegsein*), koska *Dasein* ei ole »paikalla» tai »täällä» (*Da*) vaan »tiessään» (*Weg*).³ Heidegger saattaisi todeta, ettei oikeuskysymystä pohtiva oikeusfilosofia näin ollen koskaan kykene sanomaan mitään olennaista *Daseinin* olemisesta. Emme voi olla päätyttä seuraavaa tuomioon: *Daseinin* hermeneutiikka johtaa metafyyssiseen eristäytymiseen ja eksistentiaaliseen solipsismiin. Tässä suunnassa kohtaisimme Emmanuel Levinasin Heidegger-kritiikin.

Mitseinin etiikka

Joanna Hodge katsoo, että Heidegger jättää käyttämättä oman ajattelunsa mahdollisuudet palatessaan metafysiikan perustaan kysymättä »mitä etiikka on?»⁴ Koetan tästä huolimatta kysyä oikeuskysymyksen mahdollisuutta Heideggerin ajattelussa kahdelta suunnalta: *Mitseinin* ja *Seinin* horisonteissa. Tarkoitukseni ei ole esittää vastausta vaan avata tämä mahdollisuuskysymys.

Heidegger tuo esiin kanssaolemisen (*Mitsein*) lähes vaivihkaa. *Olemisen ja ajan* jälkeen sen merkitys hiipuu. Heidegger ei koskaan kerro miten varsinainen oleminen maailmassa toisten kanssa on mahdollista, sillä varsinainen itsenäoleminen liittyy Heideggerilla ennen kaikkea omaan olemiseen kohti kuolemaa, jossa ei enää olla jokapäiväisen maailman ja siinä kohdattavien toisten ehdoilla. Huoli itsestä onkin alkuperäisempää kuin huolehtiminen maailmasta ja toisista. Siksi Heideggeria on luettava Heideggeria vastaan.

Heideggerin eksistentiaalinen fundamentaaliontologia vaikutti voimakkaasti saksalaiseen sodanjälkeiseen oikeusfilosofiaan. Oikeusfilosofi Werner Maihofer kehittelee *Recht und Sein* -teoksessaan Heideggerin ajatusten pohjalta oikeuden fundamentaaliontologiaa, jonka on määrä olla maailmassaolemisen peruseksistentiaaleja vastaavan oikeudellisen olemistavan eli »oikeassaolemisen» analytiikkaa. Miksi ylipäätään on oikeudellisuutta sen sijaan että ei olisi? kysyy Maihofer. Oikeuden jatkuva ja päättymätön »miksi, mistä, mihin, miten» juontuu meidän maailmassaolemisestamme, jonka koemme oikeassaolemisena. Oikeus on siten se järjestys, jossa *Dasein* on kanssaolemisessaan olemassa suhteessa toisiin. Maihofer katsoo oikeuden olevan varsinainen järjestys, minkä seurauksena *Daseinin* oikeassaoleminen ei välttämättä ole aina pelkästään epävarsinaista; olemisen sosiaalisena muotona se saattaa päinvastoin olla varsinaista. Näin ollen varsinainen oleminen ei ole ainoastaan itsenäolemista (*Selbstsein*) vaan myös jonakinolemista (*Alsein*), joka viittaa *Daseinin* vastavuoroisiin eksistentiaaliin suhteisiin toisten, samassa jaetussa maailmassa elävien *Daseinien* kanssa. Jonakinolemisessa ihminen on heitettyinä tiettyyn tilanteeseen, jossa hänellä on tietty sosiaalinen rooli. Tässä kysymys ei ole niinkään siitä, mitä minun tulee ylipäätään tehdä, vaan siitä, miten minun tulee toimia vaikkapa tuomarina, kauppiana, ostajana, lainaajana tai vuokralaisena.⁵

Alessandro Barattan mukaan Maihoferin tapa johdattaa Heidegger oikeuden ja sosiaalisuuden suuntaan tekee vääryyttä Heideggerin ajattelulle. Tällöin nimittäin maailmassaolemisen ja kanssaolemisen fenomenologis-ontologiselta tasolta palataan perinteiselle antropologiselle tasolle.⁶ Antonio Villani taas katsoo, että heideggerilaisesta

näkökulmasta tarkasteltuna oikeuden olennaisena rakenteena on epävarsinaisuus. Oikeus vaarantaa kuuliaisuuden omille eksistenssimahdollisuuksille, itsensä valitsemiselle, sillä jokapäiväisessä oikeuden maailmassa ihminen eksyy kenen tahansa joukkoon.⁷ Marc Blessing on myös kritisoinut pyrkimyksiä kuroa yhteen varsinaisen eksistenssin ja epävarsinaisen oikeuden välinen kuilu. Jos nimittäin eksistentiaalinen kokemus lähtee yksilöllistymisestä kohti kuolemaa olevaksi ja jos oikeuden päämääränä on yhteisöllistäminen, ei oikeassa-oleminen sosiaalisessa maailmassa ja yleisyydessä voi koskaan olla varsinaista.⁸ Maihofer tosiaan siirtää oikeuskysymyksen ajattelemisen lain järjestyksen ja laissaolemisen kysymykseksi. Tässä kohdin hänen analyysinsä on kyllä terävä, mutta samalla hän näyttää lukevan Heideggeria väärin. Pääsemmekö kuitenkin tämän oikeuskysymyksen avauksen kautta lähemmäs Heideggeria itseään?

Max Müllerin mukaan suhde kanssaihmisiin on alkuperäinen, aina jo paikalla oleva. Tämän vuoksi velvollisuus ja oikeus kuuluvat alkuperäisellä tavalla ihmisen »luontoon».⁹ Olisiko suhde toiseen siis sittenkin alkuperäinen? Löytyisikö Heideggerin »oikeuskysymys» sellaisesta huolenpidosta, joka sallii toiselle tämän huolen, palauttaa huolen huolena varsinaisesti ensi kertaa toiselle takaisin ja vapauttaa toisen vapaudessa itseensä, jolloin toinen voi tulla itsensä luo? Olisiko oikeuskysymys ontologista vastuuta siitä, miten me paljastamme oliot ja luonnon?

Tästä suunnasta Heideggerin etiikan perustaa on etsinyt Frederick A. Olafson. Olafsonin mukaan Heidegger ei esitä mitään »moraalista» totuutta vaan tuo esiin ihmisten välisen suhteen, joka toteutuu kyvyssämme tunnistaa yhteinen totuus. *Daseinin* tapa olla maailmassa on muiden olevien ja itsensä paljastaminen tuomalla ne kätkeytymättömyyteen (*Unverborgenheit*) eli läsnäoloon. Oleminen on ymmärrettävä läsnäolon ja vastavuoroisen tunnistamisen piiriksi. Fundamentaaliontologisen etiikan paikka on se paikka maailmassa, jossa ek-sistoivat oliot kohtaavat toisensa. Me olemme heitettyjä eettisiin suhteisiin, joissa olemme yhtäaikaaisesti vapaita ja velvoitettuja: vapaita, koska ainoastaan suhteessa toisiin voimme tunnistaa ja toteuttaa oman olemuksemme; velvoitettuja, koska meillä ei ole oikeutta kohdella toisia

tavalla jota emme hyväksyisi, jos se kohdistuisi meihin itseemme. Heideggerin kanssaoleminen perustaa itsen ja toisen välille luonteeltaan normatiivisen suhteen. Tämä suhde saa ilmaisunsa »pitämisessä». Olemisemme toisten tähden seuraa kanssaolemisen vastavuoroisen läsnäolon suhteena.¹⁰

Maihoferin ja Olafsonin tulkinnat ajautuvat helposti fundamentaaliontologiseen kommunitarismiin. Tällainen kommunitarismi saattaa pahimmillaan johtaa totaaliseen yhteisöön, jossa singulaarisen olevan varsinaisuus ja mitaton oikeassaoleminen alistetaan epävarsinaiselle, yhteisön normien ja mittojen mukaiselle laissaolemislle.

Tämän vaaran voimme ehkä kohdata ja siten myös välttää sen Jean-Luc Nancyn Heidegger-tulkinnan avulla. Nancyn mukaan yksittäisen olevan voi ymmärtää vain lähtien liikkeelle kanssaolemisen. Teoksessaan *Être singulier pluriel* Nancy rakentaakin Heideggerista poiketen kanssaolemisen liikkeelle lähtevää analytiikkaa.¹¹ Ihminen on mitaton mittaaja, joka mittaa itsensä ja toiset ja jonka tehtävänä on oikean (oikeudenmukaisen) mitan löytäminen.¹² Oikeudenmukaisuutta on etsittävä yhä uudelleen ja uudelleen jokaisessa ainutlaatuisessa tilanteessa, vailla ennalta säädettyjä oikeussääntöjä ja periaatteita. Tästä *Daseinin* olemisesta on kyse. Kirjoituksessa *Heideggerin »Alkuperäinen etiikka»* Nancy taas pyrkii osoittamaan, että Heideggerin ajattelu käsitti itse itsensä läpikotaisin »fundamentaalietiikaksi», sillä olemisen ajattelu on alkuperäisen etiikan kaikinpuolisti ja perusteellisesti ajattelemista. Heideggerilla ei ole etiikkaa, jos se tarkoittaa tiettyä käyttäytymisen periaatteiden ja päämäärien kokonaisuutta, jonka jokin kollektiivinen tai yksilöllinen auktoriteetti on laatinut ja valinnut. Heideggerille läpikotaisin eettinen on ainoastaan sellainen subjekti, joka on kokonaisuudessaan vastuussa mielestä ja omasta olemassaolostaan mielekkyytenä. *Daseinin* arvokkuus on siinä, että jokaisessa valinnassa se panee peliin olemisen, ihmiskunnan ja maailman objektiivisuuden. Konkreettisen, jokapäiväisen olemassaolon yläpuolella ei leiju mikään arvo, ihanne tai oikean idea, joka tarjoaisi olemassaololle valmiita normeja, mittaa ja merkityksiä. Jokapäiväiseltä olemassaololtamme edellytetään mielekkyyttä, sillä tämä olemassaolomme kuuluva vaade on olemisen puhdas edellytys:

valmista mittaa ei ole, sen sijaan on saatava aikaan mieltä ja oikeudenmukaisuutta. Tämä alkuperäinen edellytys vasta mahdollistaa sen, että olemassaoleva antaa asetuksia, säätää säädöksiä, normeeraa normeja. Jos siis Heideggerin alkuperäisessä etiikassa on kyse mielekkyyden avautumisesta epävarsinaisena suhteena varsinaiseen, silloin jokapäiväisyydellä on suhde omimpaan ja läheisimpään eli kutsuun olla mielekäs. Tähän vaateeseen on vastattava vastuullisesti, mikä ei suinkaan merkitse olemisen omimista, hallitsemista tai määräämistä jonakin olevana. Heideggerin alkuperäisen etiikan eetos ei ole olemiselle ulkopuolista tai siihen ulkoa tuotua, se ei tule olemisen lisäksi tai sen ohien, se ei anna olemiselle muualta tuotuja sääntöjä, sillä oleminen on se mikä ek-sistoi olemassaolevan yli ja panee sen alttiiksi mielekkyydelle. Siten tulokseton eettinen ajattelu kohtaa ihmisen arvokkuuden arvokkuutena, joka ei ole yhteismitallinen valmiiksi säädettyjen merkitysten, sääntöjen tai periaatteiden kanssa; tässä kuvastuu myös Heideggerin ajatus vapaudesta »perusteettomana perustana».¹³ Nancyn luennassa Heideggerin oikeuskysymys avautuisi kanssaolemisen suunnassa ainakin kahdella tavalla: ensinnäkin mielekkyys ja oikea mitta paljastuvat olemisen olemuksen edellyttämäksi toiminnaksi; toiseksi mielestä, oikeasta mitasta, oikeudenmukaisuudesta ja olemassaolosta on kannettava yhteinen vastuu.

Seinin etiikka

Lankeako kanssaolemisessa ja jokapäiväisyydessä avautuva oikeuskysymys epävarsinaisuuteen? Pitäisikö oikeuskysymystä kuitenkin hakea olemisesta itsestään? Onko oleminen toisin sanoen normatiivista: *Sein* – *Sollen*, *fysis* – *dike*? Tähän viittaisi ensinnäkin Heideggerin »humanismikirjeen» lause: »Vain kun ihminen olemisen totuudessa ek-sistoidessaan kuuluu olemiseen, oleminen voi osoittaa sellaisia ohjeita, joiden täytyy tulla ihmiselle laeiksi ja säännöiksi.»¹⁴

Lähden jälleen liikkeelle oikeusfilosofista, tällä kertaa Heideggerin ystävistä ja kollegasta Erik Wolfista. Wolfin mukaan filosofia kysyy olemista ja oikeusfilosofia oikeuden olemista ja olemisen tapaa

oikeutena. Wolfin Heideggeriin nojaava oikeuden fundamentaali-ontologia kysyy »onko oikeus?» (*Ist Recht?*) ja vastaa: oikeaa olevaa on (*es gibt*) maailmassa.¹⁵ Teoksessaan *Griechisches Rechtsdenken* Wolf lähestyy alkuperää, joka kreikkalaisilla oli taustallaan heidän tunnus-*taessaan* ja pystyttäessään oikeusajattelun oman historiallisen *Daseininsa* kantavaksi perustaksi: maailmassaolemisen (*In-der-Welt-sein*) ja oikeassaolemisen (*Im-Recht-sein*) alkuperäistä rinnastumista toisiinsa.¹⁶ Herakleitos-luennassaan Wolf tekee eron ontoksen ja ontologisen lain (*nomos*) välillä. Hänen mukaansa *nomosta* ei tule palauttaa pelkkään empiriseen, säädettyyn oikeusjärjestykseen. Ontologisessa merkityksessä *nomos* on varsinainen »perustuslaki», jumalallinen järjestys. Jumalallinen osoittaa *polikselle* oman järjestyksensä, jolloin jumalallinen laki (*nomos theios*) on *poliksen* olemisen perustava olemisen säädös ja kohtalo (*Fügung des Seins*). Se ei ole hierarkkisesti ylempi normijärjestys tai maailmanlaki vaan pikemminkin inhimillis-onttista järjestystä ravitseva ja ruokkiva sallimus, joka sallii *poliksen* ilmetä läsnäolossaan: todellinen *polis* on vain siellä missä *nomos* on olemisen järjestyksen ja harmonian mukainen.¹⁷

Dikessä ei lopulta ole kyse juridis-moraalisesta oikeudesta tai oikeudenmukaisuudesta. Pikemminkin jumalatar Dike on 1) järjestyksenpanija, joka pitää järjestyksessä kohtalonvoimalla määrättyä ihmisten, jumalten ja kosmoksen yhteiselämää; 2) suojelija, joka varjelee ihmistä; 3) valaisija, joka säteilee kirkkauttaan ja tuo kätkeyn kätkeytymättömyyteensä (*alētheia*); 4) oikaisija, joka sallii jokaiselle sen, mitä tälle oikeudenmukaisesti lopulta kuuluu ja joka vaatii olevaa mukautumaan olemisen järjestykseen; 5) kamppailija, jonka olemukseen kuuluvat ne, joiden kanssa se jatkuvasti kamppailee: Adikia, Hybris ja Eris; ja 6) avustaja, joka avustaa kaikkia.¹⁸

Wolfin kreikkalaisen oikeusajattelun luennassa käynnistyy näin olemisen vaateen puhe kreikkalaisten perussanojen ketjussa. Näiden sanojen arkaainen merkitys on vapautettu kuulemalla sanoja ennenkuulumattomalla tavalla: näitä sanoja ovat *moira* (kohtalo), *alētheia* (totuus), *hen* (yksi), *eris* (kiista), *logos* (puhe), *fysis* (luonto), *tisis* (arviointi, huomioon ottaminen, huoli), *dikē* (oikeus), *adikia* (epäoikeus). Näiden sanojen kautta on hyvä kääntyä Heideggerin *dikēn* kuulosteluun.

*Einführung in die Metaphysik*issä Heidegger sanoo, että sanaa *dikē* ei tule kääntää oikeudenmukaisuudeksi (*Gerechtigkeit*), koska kyseinen juridis-moraalinen termi kadottaa sanan metafyyssisen perussisällön. *Dikē* olemisen järjestyksenä ja inhimillinen *tekhnē* asettuvat tällöin toisiaan vastaan.¹⁹ Oikeuskysymys avautuu myös Heideggerin kohdatessa Anaksimandroksen, jolle *dikē* merkitsee sellaista saumaavaa-säätävää järjestystä (*fugend-fügende Fug*), joka pitää huolen siitä, että oleva viivähtää hetken läsnäolossaan kahden poissaolon välisessä liitoksessa (*Fuge*). Läsnäoloistuminen sallii jokaisen läsnäolevan viivähtää hetken kätkeytymättömyydessä. Tämä on välttämättömyyden (*khreōn*) mukaista. »Välttämättömyys» on Heideggerille kuitenkin vain sanan toissijainen merkitys. *To khreōn* merkitsee »antamista toisen käsiin, antamista ja luovuttamista, haltuun antamista, jonkin antamista kuulua jollekin». Se on käyttö, *Brauch*, joka taas merkitsee: »luovuttaa jokin olemukseensa ja pitää sitä suojaavassa kädessä». Näin se osoittaa tavan, jolla olemisen läsnäoloistaa. *To khreōn* vapauttaa läsnäolevan olion ja luovuttaa sen kätkeytymättömyyden hetkeen. Se säätää järjestyksen ja lähettää viivähtämisen rajat. *Moiran* (kohtalo) ja *logoksen* olemus lepäävät jo tässä länsimaisen ajattelun varhaisimman sanonnan sanassa. Antaa järjestys (*dikēn didonai*) merkitsee sitä, että jokainen viivähtää hetken läsnäolossaan, johon kuuluu piittaaminen (*tisis*, jonka Heidegger kääntää sanalla *Ruch*). Viivähtävät asiat sallivat järjestyksen, ja siten myös piittaamisen, kuulua toisilleen. Samalla *to khreōn* sallii piittaamattoman epäjärjestyksen mahdollisuuden. Läsnäolevat pyrkivät säätämään ohimenevyyden läsnäolon pysyvyydeksi. Oliot tarrautuvat itsepäisesti itseensä eivätkä enää katso *dikēä*, hetkellisyiden järjestystä. *Adikiassa* sijaillee piittaamattomuus (*Un-Ruch*). Tällöin läsnäolevat ovat liitoksestaan irronneita (*Un-Fuge*). Tämä on epäjärjestys (*Un-Fug*). *Adikiaan* liittyy rangaistus, joka merkitsee liitoksen (*dikē*) antamista ja toiselle sille kuuluvan sallimista. Oikeutta pitää yllä aika, joka toimii tuomarina syntymisen ja kuoleamisen oikeusprosessissa.²⁰

Tähän liittyen Heidegger nostaa esiin Herakleitoksen fragmen-tin »yksi on kaikki» (*hen panta einai*): »Olemisessa ja olemisena yksi yhdistää kaiken mikä on.» Kaikki (*panta*) on oleva kokonaisuudessaan. Oleva on olemisessa, ja tämän olevan olemisen luonteenpiirre on

yhdessä, *hen*. *Hen* ei ole mikään läsnäoleva läsnäolevien joukossa, vaan se vastustaa kaikkea nimeämistä, jopa nimeämistä »Zeukseksi». Sen sijaan *hen panta* on *logos*, ja *logoksena hen* yksin on *sofon*, kohtalokas kohtalona (*Geschick*) itsenään. Kyse on kohtalon sallimuksen kerääntymisestä läsnäoloon. Keräävä sijoittaminen kokoaa kaiken lähetetyn itseensä tuomalla asiat esille ja antamalla niiden olla etualalla pitäen jokaisen poissa- ja läsnäolevan omalla paikallaan ja radallaan. Jokainen määrätään ja lähetetään omaansa, itselle osoitettuun paikkaan. Kyse on olevien olemisen ilmenemisestä *logoksena*. Tätä kautta olevien oleminen tulee ajattelemisen arvoiseksi. Kuolevaisten on käsitettävä *logos hen pantana* sekä alistuttava sen mitalle. Herakleitos sanookin, että on suurempi tarve sammuttaa *hybris* kuin raivoavat liekit. Puhuminen ja kuuleminen merkitsevät sellaista inhimillistä aktiviteettia, jossa kuolevainen sallii olevan levätä alkuperäisessä *logoksessaan*. Niinpä autenttissa puheessa ja kuulemisessa kuolevainen sallii itsensä olla harmoniassa *logoksen* kanssa.²¹

Edelleen Heideggerin *Antigone*-luennassa *dikē* merkitsee liitoksen ja järjestyksen lisäksi sallimusta ohjeena (*Weisung*), jonka ylivaltainen asettaa vallitsemalleen.²² *Dikē* voidaan lisäksi ymmärtää suhteessa *Seynsfugeen*, olemisen liitokseen olemisen tapahtumana, joka Heideggerin Schelling-luennoissa merkitsee perustan (*Grund*, olemisen piilevyyden, ei-vielä-olemassaolon) ja olemassaolon (*Existenz*, olemisen ilmenemisen ja itse-transsendenssin) eroavaa ja jännitteistä yhteenkietoutumista.²³ Edelleen oikeus kohoo totuuden jumalatar Aletheiasta, ja sellaisena se liittyy olemisen järjestykseen, rakenteeseen, liitokseen ja sallimukseen, jonka säädökseen ihmisen on sopeuduttava ja alistuttava (*sich fügen*).²⁴

»Humanismikirjeen» myötä voimme vastata oikeuskysymykseen *ēthoksen* (eetos, etiikka) kautta. *Ēthos* tarkoittaa asuinsijaa (*Aufenthalt*, myös: pysähtymispaikka, seisake, oleskelu), kotipaikkaa, jossa ihminen viivähtää. Tämä asuinsija on avoin, se sallii sen ilmetä, mikä tulee ihmisen olemuksen osaksi ja mikä saapuessaan viipyy ihmisen läheisyydessä. Asuinsija pitää itsessään ja suojaa itseensä sen tulemisen, johon ihminen olemuksessaan kuuluu. Etiikka tarkoittaa siten ihmisen asuinsijan pohdiskelamista. Heideggerin mukaan olemisen totuuden

ajattelemisen eksistoivan ihmisen alkuelementtinä on jo itsessään alkuperäistä etiikkaa, joka ei ole etiikkaa eikä ontologiaa vaan *fundamentaaliontologiaa*. Varsinainen ajattelu rakentaakin olemisen taloa, olemisen liitosta (*Fuge*), joka säättää kohtalon mukaisesti ihmisen olemuksen asumaan olemisen totuudessa; juuri tämä asuminen muodostaa maailmassaolemisen olemuksen.²⁵ Alkuperäisessä etiikassa päädymme *nomokseen*, joka ei kuitenkaan tarkoita pelkkää lakia (*Gesetz*) vaan alkuperäisemmin olemisen sallimukseen kätkeytyvää osoittamista (*nemein*). Tämä osoittaminen tekee mahdolliseksi sen, että ihminen liittyy olemiseen. Liitos (*Fügung*) kantaa ja sitoo. On pysytävä ryhdissä olemisen käskyn mukaisesti. Oleminen ottaa ihmisen ek-sistenssin asumaan kieleen, jolloin se suojaa ek-sistentin olemuksen totuuteensa, mutta samalla ihmisen ek-sistenssin on kunnioitettava ja kannettava huolta olemisen mielestä. Kieli on Heideggerille olemisen talo ja ihmisolennon asumus.

Mistä sitten ajattelu ottaa mittansa ja mikä laki hallitsee sen rekoja? Olemishistoriallisen ajattelun laki on Heideggerille hienovaraisuuden laki, joka ottaa huomioon sen, mitä ja miten olemisesta on sanottava, saadaanko sanoa se, mitä täytyy ajatella, sekä millä olemishistoriallisella hetkellä, minkälaisessa vuoropuhelussa suhteessa historiaan ja minkä vaatimuksen perusteella se saadaan sanoa. Tämä laki määrittää kolmea kieleen tuomisen ryhdikkyuden perussääntöä niiden yhteenkuuluvuudessa: pohdinnan kurinalaisuus, sanonnan huolellisuus, sanojen säästeliäisyys.²⁶ »Etiikka» on läsnäolon esittämän vaatimuksen alla seisomista, ja tämä on ihmisen suurin vaatimus.²⁷

Oleminen olemisen tosiasiana saa haluamaan olemisen tosiasian toteutumista ja avautumista mielenä; oleminen on mielekkyyden haluamista ja kykyä siihen. Ihmisen äärellisyys on sellaista olemisen äärellisyyttä, mielekkyyden halua toimia, joka ei lyö lukkoon ihmisen määritelmää eikä olemisen mieltä vaan jättää sen avoimeksi. Heidegger puhuu äärellisyyden mitassa olevasta arvokkuudesta (*Würde*), joka ei ole minkään mittapuun tai periaatteiden mukaista.²⁸

Seinsrecht

Lähtökohtana Heideggerin mahdolliselle oikeuskysymykselle on sen kuuntelu, mikä kerran välähti *dikēn* ja *nomoksen* sanomisessa. Oikeuskysymyksessä on kyse olemisen määräyksestä, jonka ehkä tuovat kieleen ajattelijat ja runoilijat mutta joka koskettaa meitä kaikkia. Jos paluussa kreikkalaisiin oikeuskysymys avautuu olemisen normatiivisuutena, ei normatiivisuudella ole mitään jumalallista perustakaa-jaa. Heideggerin silmissä »kreikkalaista uskontoa» ei ole, sillä termi *religio* on olemukseltaan roomalainen. Missään nimessä emme siis voi Heideggerin kreikkalaisten kautta päätyä »teologiseen luonnonoikeuteen».

Wolf näkee Hölderlinissä perussanojen modernin vaalijan. Hölderlin onkin Wolfille todellinen luonnonoikeuden runoilija, joka runoilee olennaisen, alkuperäisen ja kohtalollisen oikeuden. »Luonto» viittaa Hölderlinillä *Seiniin*, olemiseen, joka onkin *fysisen* alkuperäinen merkitys. Siten »luonnonoikeus» ei Hölderlinillä merkitse jumalallista, fyysistä tai psyykkistä luonnonoikeutta, ei vahvemman oikeutta tai ihmisoikeuksia, ei luontaisoikeutta tai järkeisoikeutta vaan nimenomaan olemisoikeutta (*Seinsrecht*), jossa varsinaisen oikeassaolemisen ohella nousee esiin kaikkien olevien oikeus omaan olemiseen.

Olemisoikeus on nyt nähtävä Heideggerilla ajallisesti muuttumattomaan ja paikallaan pysyvään läsnäoloon perustuvan perinteisen ontologian kritiikin sekä äärellisyyden metafysiikan yhteydessä. Oleminen on yhtäältä mitä yleisin, universaalein ja tyhjin käsite, joka ylittää kaikki reaaliset ja ideaaliset olevat; oleminen vaikuttaa pikemminkin ei-miltään. Tällöin tietenkin voidaan kysyä, mitä oleminen normeeraa, jos se ei ole mitään. Oleminen ei sääda universaaleja oikeusperiaatteita, jotka *Dasein* sitten voisi asettaa oman oikeassaolemisena perustavaksi mitaksi. Oleminen kuitenkin kytkeytyy konkreettiseen *Daseiniin*, jolloin se on jotakin perin yksilöllistä.²⁹ *Dasein* kykenee olemaan suhteessa itseensä, toisiin, maailmaan ja omaan olemiseensa maailmassa sekä viime kädessä kysymään olemista itseään. *Daseinille* ominainen oleminen eli vastuu omalle olemiselle on *eksis-tenssi*. Vastatessaan olemisen kysymykseen *Dasein* ei voi luovuttaa

täälläolemistaan toisille oleville vaan hänen täytyy olla.³⁰ *Daseinin* on otettava vastuu olemisen, maailman ja oikeuden mielestä. Me olemme maailman paljastumisen asuinsijoja, ja maailma avautuu meille kullekin omalla tavalla. Tähän liittyy vaatimus: meidän täytyy olla se erityinen oleva, joka me olemme. *Omatunto* onkin Heideggerille se huolen kutsu, joka vaatii itse kutakin kuuntelemaan omaa itseään.

Dasein on paikan oleminen (*das Sein des Da*), jossa *Da* ilmaisee olevien kokonaisuuden avoimuutta, totuuden (*alētheia*) paljastumisen kenttää sekä maan ja taivaan välisen kamppailun tilallis-ajallista paikkaa. Itseys voi ilmetä ainoastaan tällä ontologisen tapahtuman paikalla tapahtumallistumisen intensiivisessä ja valppaassa hyväksymisessä.³¹ Tapahtuma, jossa asiat ilmenevät, on sellainen aukeama, jota *Dasein* ei niinkään tuota vaan jonka tapahtumisen se sallii. »Tapahtua» on sama kuin olla avattuna ja tulla avoimeen, jolloin »tapahtuma» merkitsee avoimen avautumista. Kyse on »eksistoivan ihmisen ekstaattisesta suostumuksesta olemisen kätkeytymättömyyteen».³² Kaiken kaikkiaan oikeassaolemisessaan *Daseinin* on oltava avoin olemisen ilmenemiselle eli olevien totaliteetille. Hänen on ek-sistoitava. Maihofer puhuukin eksistenssioikeudesta, joka merkitsee ihmisen historiallisen itsemääräytymisen ennakoivaa luonnostelemista (*entwerfen*), jolloin se voidaan ymmärtää Heideggerin projektiona eli luonnoksena (*Entwurf*).³³

Äärimmäisin luonnos, johon ihmisen on projektoiduttava, on oman kuoleman ennakointi ja omaksuminen. Olemisessa kohti kuolemaa (*Sein zum Tode*) on kyse *Daseinin* alkuperäisestä tapahtumisesta, joka »sisältyy varsinaiseen päättäväisyyteen, ja jossa *Dasein* vapaana kuolemaan *jättäytyy* omaan haltuunsa mahdollisuudessa, jonka se on perinyt mutta samalla valinnut».³⁴ Kuolema paljastaa itsensä omim-pana mahdollisuutenani. Vain olemisessa kohti kuolemaa saatan sanoa jossain määrin absoluuttisesti »minä olen», ja tämän lausun tyhjyyteni edessä. Tässä ahdistuksen hetkessä se tulee tietoiseksi olemisesta itsestään, siitä, että on jotakin eikä ei-mitään. Juuri ei-minkään edessä olemisen mieli tulee esille. Kuolema ei ole olemassaolon keskeytys eikä ulkoinen raja; päinvastoin, sisäinen suhde kuolemaan muodostaa perimmiltään *Daseinin* suhteen omaan olemiseen, eksistenssiin.

Nimenomaan tämä mahdollistaa varsinaisen maailmassaolemisen, elossaolemisen (lisäisin: oikeassaolemisen).³⁵ Kuolemani on minulle ihmisenä varattu – eläimet eivät kuole, ne vain häviävät.

Onko oikeuskysymyksessä sitten sijaa toiselle? Françoise Dasturin mukaan ajattelu, joka lähtee siitä, että omaa kuolemaa koskeva ahdistus tulee vasta toisen kuoleman ajattelun kautta, on virheellinen, koska se myöntäisi etukäteen sen, mikä kutsuu perustamistaan. Minä voin järkyttyä toisen kuolemasta vain, jos minä *itse* jo olen, vain jos itseyden muodostava vastaanottavuuden rakenne on jo täällä. Se voi olla täällä ainoastaan suhteessa omaan tulossa olevaan kuolemaani.³⁶

Tässä suunnassa kohtaamme Hölderlinin kysymyksen, jonka Werner Marx asettaa Heideggerin ajattelulle: »onko maailmassa mittaa?» Koska Heideggerin ajattelussa ei ole varsinaisesti sijaa kysymykselle hyvän ja pahan mitasta inhimillisen toiminnan alueella, on häntä ajateltava eteenpäin: ehkäpä ihmisen olemukseen kuuluva kuolema on mittaa ja järjestystä säättävä voima. Marx osoittaa *Daseinin* elämään kuuluvat muutosmahdollisuudet, jotka juontuvat oman kuolevaisuuden kokemuksesta. Laskelmoivaa sääntöjen määräämää etiikkaa vastaan asettuu se, kuinka ihminen tunnistaa emotionaalisessa vireessä sen, mikä on oikein määrättyssä tilanteessa. Erityisesti ahdistus kuoleman edessä on järjestyttävä ja paikoiltaan siirtävä kokemus, jossa ihminen ymmärtää avuttomuutensa ja riippuvaisuutensa toisista. Tällaisessa tilanteessa ratkaisuksi ei kelpaa heideggerilainen päättäväisyys vaan se, että toinen tunnistetaan – ei (ihmis- ja perus)oikeuksien omistajana, vaan ainutlaatuisena kanssaihmisenä (*Mitmensch*), joka itsen tavoin on kuolevainen. Toinen on pelastuksemme ahdistuksen hetkellä. Tämä kokemus muuttaa jokapäiväisen välinpitämättömyyden, eristäytyneisyyden ja itsekeskeisyyden huolehtimiseksi ainutlaatuisista toisista ja myötätunnoksi toisia kohtaan. Ahdistus kuoleman edessä mahdollistaa nyt sen, että *Dasein* kykenee tekemään eron sopivan hyvän ja epäsoptivan pahan välillä.³⁷

Olemisoikeudessa on kyse olemiseen sisältyvästä *dikēstä*, siitä, että normatiivisuus sisältyy täälläolemisen lahjaan. *Dikē* on eräs perussana, jossa jumalien ja ihmisten väliin heitetty runoilija nimeää jumalat, sieppaa niiden antamat vihjeet ja sananmukaisesti säättää olemisen;³⁸

perussana, jossa ajattelijä sanoo olemisen. Se mikä säädetään ja sanotaan – oleminen – on pysyvää ja samalla pakenevaa. Oleminen ei ole mitään olevaa eikä sitä voi nimetä edes Dikeksi. Vaarana on, että lipeämme teologiseen tai metafyyssiseen luonnonoikeuteen. Koska olionden olemista ja olemusta ei voida milloinkaan »laskea eikä johtaa olemassa olevasta, täytyy ne vapaasti luoda, asettaa ja lahjoittaa». ³⁹ Tämä on säättämistä. Siksi on korostettava, että *dikē* ei säädi mitään sisällöllisiä normeja, joihin *Dasein* voisi paeta velvollisuuttaan (*Müssen*) ja kohtaloaan ek-sistoida, antaa olemiselle mieli ja ottaa vastaan jokaiselle partikulaarinen varsinainen kyky olemiseen. *Dikē* on pikemminkin olemisen puhdas ja »tyhjä» normatiivisuus: ajallisuuden säädös. Oleminen säättää läsnäoloon tulemista, sitä mikä viivähtää täällä hetkellisesti kahden poissaolon välissä eli *Daseinina*. Oikeassaoleminen on viivähtämistä kotipaikassa, seisakkeella (*Aufenthalt*), jossa oleimme kukin oman hetkemme. Tämä säädös, joka asettaa *Daseinin* kasvokkain ei-minkään kanssa, on samalla radikaalin vapauden lähde, vapaus tahtoa omaa äärellisyyttään. ⁴⁰

Olevilla on kuitenkin taipumus *hybrikseen*, hallitsemiseen, vastustukseen ja kapinaan: ei anneta tilaa eikä aikaa toisille oleville. Kyse on *adikiasta*, *dikēn* privaatiosta, jossa ihminen kääntyy olemista vastaan. Koska *Dasein* pyrkii läsnäolon pysyvyyteen, *adikiaan*, on ajan palautettava se äärellisyyteensä. Olemisen normatiivisuus vaatii kuuliaisuutta olevan viivähtämisen hetkelliselle ja ohimenevälle luonteelle. Olevan on sallittava kuulua olemiseen ja sen on huomioitava toisten viivähtäminen, kunnioitettava rajoja. Siten olemisoikeudessa *dikē* ja *adikia* kuuluvat välttämättömästi yhteen. Tämä on ontologinen, ei juridis-moraalinen tapa vastata Heideggerin oikeuskysymykseen. ⁴¹

Sen sijaan että muotoilisimme kanssaolemisesta lähtevän oikeuskysymyksen tai etiikan, voimme siis paikantaa Heideggerin oikeuskysymyksen *Seinin* ja *Daseinin* väliseen suhteeseen. Toisaalta Heidegger ei ajattele avaamaansa oikeuskysymystä riittävän pitkälle, vaan vaarana on eksistentiaalinen, herooisuus ylistävä solipsismi. Siksi olemisessa itsessään avautuva oikeuskysymys on ulotettava itsen ja toisen suhteeseen, kanssaolemiseen, yhteisöön; siihen kuinka toisen kuoleminen jaetaan, kuinka mitta maailmassa mahdollistuu kuoleman

ja surutyön kautta, kuinka kullekin annetaan itse kullekin kuuluva jaetussa kanssamaailmassa, jossa itse kukin viivähtää. Olemiskysymykseen kietoutuneen oikeuskysymyksen ei pidä unohtaa, että »täläläolon maailma on *kanssamaailma*».⁴² Tällekin tasolle edetessään *dikē* ei sääda oikeudellisia tai moraalisia normeja oikeassaolemiselle. *Daseinin* on äärellisessä toiminnassaan tuotava *dikē* hetkellisesti läsnäoloon, kuten Antigone tekee. »Oikeus ulottuu kaikkien tapausten ulkopuolelle; mutta itse se on *tapaus*, jossa se säädetään tukeutumatta sen paremmin Jumalaan kuin luontoonkaan.»⁴³ Ehkäpä oikeuskysymystä ei *loppujen lopuksi* tule kiinnittää mihinkään positioon, vaan on annettava sen liikkuu oman ja toisen kuoleman välissä.⁴⁴ Aikani on koittanut; jätän oikeuskysymyksen kysymisen toisille.

Viitteet

1. GA 34, 85.
2. Ks. SZ, erit. § 25–27.
3. Vrt. GA 65, 301.
4. Hodge 1995, 3.
5. Maihofer erottaa kyllä toisistaan yksilömaailman ja yhteisöllisen maailman, *status naturaliksen* ja *status civiliksen*, *Selbstseinin* ja *Alsseinin* sekä edelleen eksistentiaalisen maksiimin (individuaalisuutta ja ainutlaatuisuutta korostava »ole itsesi!») ja kategorisen imperatiivin (yleisyyttä, verrannollisuutta ja samankaltaisuutta korostava »ole yleinen!»). Ks. Maihofer 1953.
6. Baratta 1985, 120–121.
7. Villani 1965, 356, 371–373.
8. Blessing 1973, 113–115, 200–202.
9. Müller 1965, 463–464.
10. Olafsonin (1998) mukaan Heidegger ei kuitenkaan painota kanssaolemista. Heidegger kytkee etiikan läsnäoloon, mutta ei tunnista vieläkin tärkeämpää yhteyttä etiikan ja *vastavuoroisen* läsnäolon ja siten etiikan ja kanssaolemisen välillä. Olafson kysyy: mitä seurauksia on vastavuoroisella läsnäolemisella, jonka meidän ek-sistenssienämme moninaisuus tekee välttämättömäksi?

11. Nancy 1996a, 78.
12. Ks. Lindberg 1998, 88–89.
13. Nancy 1998, erit. 13–16, 27–28, 48–53.
14. »Nur sofern der Mensch, in die Wahrheit des Seins ek-sistierend, diesem gehört, kann aus dem Sein selbst die Zuweisung derjenigen Weisungen kommen, die für den Menschen Gesetz und Regel werden müssen. » WM, 360–361 (suom. 103).
15. Wolf 1972, 72–73.
16. Wolf 1950, 7.
17. Wolf 1950, 269–277.
18. Wolf 1950, 19–45.
19. EM, 122–123.
20. HW, 321–373, erit. 354–357.
21. GA 55, 264; VA, 199–221.
22. EM, 122–123.
23. WME 128–135.
24. NI, 168.
25. WM, 356–358 (suom. 98–100).
26. WM, 363–364 (suom. 106–107).
27. ZS, 273.
28. WM, 321–324 (suom. 59–63).
29. Tähän viittaavat myös leivinuunin ääressä oleskelevan Herakleitoksen sanat:
»Myös täällä jumalat asuvat.« Jumalat ovat läsnä tässä arkipäiväisessä paikassa; leivinuuni on kodin sydän, sen *hestia*, joka on juurtunut maahan mutta jonka liekki kohoaa taivasiin saattaen maan ja taivaan yhteen yhdellä liikkeellä. Kodin sydän on ajattelijan kotipaikka, hänen *ēthoksensa* – se avoin alue, jossa ihminen viivähtää suhteessa mitä oudoimpaan olemiseen ja jossa myös oudon oikeuden olemus tulee valoon. GA 55, 6–10.
30. Ks. Löwith 1984a, 107–108.
31. GA 65, 295–296.
32. WM, 330–331 (suom. 70).
33. Maihofer 1953, 112–113.
34. SZ, §74.
35. Dastur 2003, 23, 25.
36. Dastur 2003, 21. Ks. myös Dastur 1994, erit. III.

37. Marx 1983, erit. 105–108. Ahdistuksessa me oleilemme ei-mitään eikä missään. Tämä tuntuu hirveältä: »Se on niin lähellä, että se ajaa ahtaalle ja salpaa hengityksen – mutta ei ole missään». (»[...] es ist so nah, daß es beengt und einem den Atem verschlägt – und doch nirgends.») SZ, 186 (suom. 235).
38. Ks. EHD, 45–46 (suom. 38).
39. »Weil aber Sein und Wesen der Dinge nie errechnet und aus dem Vorhandenen abgeleitet werden können, müssen sie frei geschaffen, gesetzt und geschenkt werden.» EHD, 41 (suom. 36).
40. Löwithin mukaan oleminen on yksinkertaisesti »se itse», mutta se on myös aukeama, valaiseva ja pyhä sekä lähettävä ja tapahtuva, joka ajallisesti läsnäoleilee ja saapuu tulevana. Löwith 1984b, 130.
41. Näiden ajatusten osalta tunnustan nöyrimmin velkani Françoise Dasturille, joka toi ne esiin vastauksissaan seminaarissa »Heidegger, Hölderlin, Tragedy and Evil» (Helsinki 10.4.2004).
42. »Die Welt des Daseins ist *Mitwelt*.» SZ, 118 (suom. 156). Fred Dallmayr (1993, 129–130) katsoo, että ajallisuuden määrittelyn yhteydessä nousee esiin Heideggerin kysymys kohtuudesta ja oikeudenmukaisuudesta: mikäli läsnäolevat oikeusvaateet eivät pidä huolta viivähtämisestään tulemisen ja menemisen poissaolon välissä vaan muuttuvat vakiintuneiksi oikeuksiksi, ne rappeutuvat etuoikeuksiksi, yrityksiksi monopolisoida sosiaalinen kontrolli sekä pyrkimyksiksi sysätä syrjään menneet ja tulevat sukupolvet. Siten »laillisuus» ei merkitse Heideggerille pelkästään legaliteettia vaan huomaavaisuutta kohtuuden tai liitoksen ja katkoksen, oikeudenmukaisuuden ja epäoikeudenmukaisuuden, hyvän ja pahan suhteen.
43. Nancy 1996b, 59.
44. Tässä suunnassa meidän tulisi kohdata Levinasin lisäksi Jacques Derridan Heidegger-luenta. Derrida puhuu kuolemasta mahdollittoman mahdollisuutena, mahdolltomuutena. En nimittäin kykene kuolemaan yksin vaan voin tietää ainoastaan toisen kuoleman kuollessani toisena. Toisen kuolema »minussa» on viime kädessä ainoa kuolema, joka tulee nimetyksi syntagmassa »minun kuolemani». (Derrida 1996.) Samantapainen on Nancyn (1990) ajatus kuolevaisten yhteisön, mahdollittoman yhteyden, ilmitulosta toisen kuolemassa. Ja edelleen olisi kohdattava Maurice Blanchot, jonka mukaan minua ei vaadi tilille niinkään suhteeni itseän äärellisenä tai olemisena kohti kuolemaa vaan läsnäoloni toiselle tämän kuollessa pois. (Blanchot 2004.)

Lähteet

- BARATTA, ALESSANDRO (1985), *Philosophie und Strafrecht*. Carl Heymann, Köln.
- BLANCHOT, MAURICE (2004), *Tunnustamaton yhteisö*. Suomentaneet Janne Kurki ja Panu Minkkinen. Loki-kirjat, Helsinki.
- BLESSING, MARC (1973), *Aspekte existentiellen Rechtsdenkens*. Schulthess Polygraphischer Verlag, Zürich.
- DALLMAYR, FRED (1993), *The Other Heidegger*. Cornell University Press, Ithaca & London.
- DASTUR, FRANÇOISE (1994), *La Mort: Essai sur la Finitude*. Hatier, Paris.
- DASTUR, FRANÇOISE (2003), *Heidegger et la question anthropologique*. Peeters, Louvain & Paris.
- DERRIDA, JACQUES (1996), *Apories: Mourir – s'attendre aux »limites de la vérité«*. Galilée, Paris.
- HODGE, JOANNA (1995), *Heidegger and Ethics*. Routledge, London.
- KAUFMANN, ARTHUR (toim.) (1965), *Die ontologische Begründung des Rechts*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.
- LINDBERG, SUSANNA (1998), *Filosofien ystävyys: Philippe Lacoue-Labarthe, Jean-Luc Nancy ja yhteisön kaksi mieltä*. (Paradeigma.) Tutkijaliitto, Helsinki.
- LÖWITH, KARL (1984a), Heidegger: Problem and Background of Existentialism. Teoksessa *Heidegger – Denker in dürftiger Zeit*. J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, Stuttgart.
- LÖWITH, KARL (1984b), Heidegger – Denker in dürftiger Zeit. Teoksessa *Heidegger – Denker in dürftiger Zeit*. J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, Stuttgart.
- MAIHOFFER, WERNER (1953), *Recht und Sein: Prolegomena zu einer Rechtsontologie*. (Philosophische Abhandlungen, 12.) Universität zu Freiburg, Freiburg.
- MARX, WERNER (1983), *Gibt es auf Erden ein Mass? Grundbestimmungen einer nicht-metaphysischen Ethik*. Felix Meiner, Hamburg.
- MÜLLER, MAX (1965), Die ontologische Problematik des Naturrechts. Teoksessa Kaufmann (toim.) 1965, 461–469.
- MÜLLER, MAX (1986), *Existenzphilosophie: Von der Metaphysik zur Metahistorik*. Karl Alber, Freiburg & München.
- NANCY, JEAN-LUC (1990), *La communauté désœuvrée*. Christian Bourgois, Paris.
- NANCY, JEAN-LUC (1996a), *Être singulier pluriel*. Galilée, Paris.

- NANCY, JEAN-LUC (1996b), *Corpus*. Suomentanut Susanna Lindberg. Gaudeamus, Helsinki.
- NANCY, JEAN-LUC (1998), *Heideggerin »alkuperäinen etiikka«*. Suomentanut Kaisa Sivenius. Loki-kirjat, Helsinki.
- OLAFSON, FREDERICK A. (1998), *Heidegger and the Ground of Ethics: A Study of Mitsein*. Cambridge University Press, Cambridge.
- VILLANI, ANTONIO (1965): Heidegger und das »Problem« des Rechts. Deutsche Übersetzung von Erich Weis. Teoksessa Kaufmann (toim.) 1965, 350–404.
- WOLF, ERIK (1990), *Griechisches Rechtsdenken, I: Vorsokratiker und frühe Dichter*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main.
- WOLF, ERIK (1972), *Rechtsphilosophie*. Teoksessa *Rechtsphilosophische Studien: Ausgewählte Schriften, I*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main.

Tere Vadén

HEIDEGGER JA ETIIKKA

Muotoa vai sisältöä?

Ratkaiseva kysymys minulle nykyään on, miten nykyiselle tekniselle aikakaudelle osoittaa voidaan osoittaa poliittinen järjestelmä – ja millainen.¹

Yksi tapa tarkastella Heideggerin monisyistä suhtautumista kysymykseen »miten ihmisten tulisi elää?» on seurata tietäntyyppisen kristillisyyden ja pakanuuden välistä jännitettä hänen ajattelussaan. Onhan koko Heideggerin yritystä luonnehdittu jonkinlaisen jumalattoman kristillisyyden tai pakanallisen uskonnollisuuden tavoittelemiseksi. Esimerkiksi *Olemisen ja ajan* vihjaukset ovat taajaan kristillisiä, vaikka sen julkilausutut tarkoitukset ovatkin puhtaan filosofisia. Heidegger kertoo puhuvansa pelkästään ontologiasta, välttämättömistä rakenteista, jotka fenomenologia paljastaa. Hän kuvailee. Mutta kuvailu tapahtuu sanoilla, joiden merkitysverkko on ladattu suurin mahdollinen määrä voimaa, painolastia, värähtelyjä ja viittauksia, tarkkaan punnittua perintöä. Merkitysten jännitteen on tarkoitus toimia uuden käsityksen ja ymmärryksen herättäjänä. »Lankeamisen», »omantunnon» ja »johdatuksen» kaltaisille käsitteille on tarkoitus luoda uudet merkitykset: uudessa ymmärryksessä jotakin perinteisestä merkityksestä säilyy ja jokin muuttuu perusteellisesti. Näiden käsitteiden sisään tuodaan esimerkiksi »päättäväisyyden»

ja »kohtalon valitsemisen» teemat, jotka värähtelevät aivan toisella taajuudella; kulttuurihistorian huomioonottaen tätä taajuutta voisi kutsua »pohjoiseksi taajuudeksi».² Vaikka Heidegger *Kehren* jälkeen siirtyykin yhä myyttisempään ja epäkristillisempään kieleen, jatkuu jännite sanojen painolastin ja julkilausutun päämäärän välillä oudon täsmällisenä.

Islantilaisessa *Grettir Väkevän saagassa* on kuuluisa kohta, jossa Grettirin veli Atli surmataaan. Atli toteaa kuolinkamppailussaan keihään lävistämänä: »Huomaan, että leveäkeihäs on tullut muotiin.»³ Tällaista tylyä välinpitämättömyyttä, suoranaista kylmyyttä omaa kohtaloa kohtaan on usein pidetty erityisen pakanallisena piirteenä. Heideggerin avulla voimme ymmärtää tämän tarkemmin. Kohtalolla ei oikeastaan ole juurikaan tekemistä ihmisen persoonan, elämysten tai psykologian kanssa. Heideggerilaisittain sanottuna: kohtalo täälläolon perustassa edeltää subjektin esilläoloa.⁴ Kohtalo ja ihmisen henkilökohtaiset ominaisuudet, joista häntä voidaan kiittää tai moitita, ovat kaksi eri asiaa. Kohtaloa ei ansaita persoonana. Samoin päättäväisyys varsinaistumisena ei ole »elämys», se ei ole subjektin teko muiden tekojen ja päätösten lomassa.⁵ Jo *Olemisessa ja ajassa* varsinaistuminen on Heideggerille elämän, ei filosofian kysymys. Koska varsinaistuminen ei ole subjektin teko, se on samalla psykologisoivan ja mielen toimintoihin keskittyvän etiikan tai kognitiotieteen tuolla puolen.

Jos Heideggeria ei oteta todesta, jos ei toisin sanoen uskota hänen *Olemisessa ja ajassa* tavoittelevan kuvausta tai deskriptiota vaan kuunnellaan sen sijaan hänen sanomisen tapaansa, joka itsestään selvästi pitää varsinaisuutta jotenkin »parempana» ja tavoiteltavampana kuin epävarsinaisuutta, voidaan teoksesta toki löytää jopa varsin johdonmukainen etiikka. Heidegger esimerkiksi tarkoittaa, että meidän kunkin on pohdittava omaa elämäämme sellaisena kuin olemme siihen kasvaneet, jotta voisimme sen valiten omistaa. Ei niin, että sovinnaisesti eläisimme tilanteet läpi niin kuin kuka tahansa sen meidän asemassamme tekisi, vaan niin, että valitsemme perinteen, johon olemme kasvaneet – ymmärrämme, että se on vain yksi mahdollinen tapa elää, yksi mahdollinen maailman avautuminen, ja että

elintapamme, samoin kuin me itse, tulee kuolemaan. Näin rajallisuutemme tajuten voimme ottaa omakohtaisen vastuun elintavastamme, sen maailmasta, toisista ihmisistä ja itsestämme, sanalla sanoen maailman avautumisesta.

Näin tulkittuna Heidegger on »muodollinen» eetikko, joka ei anna sisällöllisiä ohjeita siitä, miten pitäisi elää, mutta paljastaa kyllä varsinaisuuden fundamentaaliontologisen rakenteen. Ihmisen tulee elää hyväksyen ja valiten kuolevaisuus, rajallisuus, oman elämäntapansa mahdollinen erehtyväisyys. Eettisesti »pahaa» on oman olemisymmärryksen absolutisoiminen, sulkeutuminen toiseudelta, »totuuden tapahtumiselta». Tällainen muodollinen tulkinta tekee samalla Heideggerin etiikasta muodollisten etiikoiden yleiseen tapaan yleispätevää. Toisin sanoen kaikkia merkityksen perustavia elämäntapoja, kaikkia maailman avaamisen tapoja luonnehtii vaatimus siitä, että niiden pitää olla rajallisia, avoimia. Hubert Dreyfus »länsirannikon koulukuntiin» edustaa yhtä tunnettua muotoa tästä näkemyksestä.⁶ Dreyfusin mukaan Heidegger antaa työssään metatason ohjeita siitä, miten tulee elää, nimittäin varsinaisena, ja varsinaisuus tarkoittaa täällä-olemisen rakennetta, jossa itseä ja maailmaa ei nähdä kohteina tai resursseina, vaan maailman ja sen merkityksen itseisarvoisina avautumina. Maailman paljastumisen pitää antaa olla kontingenttia, avointa virheille, rajallisuudelle; sen pitää olla sitoutunutta, juurevaa, mutta on yhden-tekevää, mikä paljastuneen maailman ja täällä-olemisen kulloinenkin sisällöllinen rakenne on. On siis olemassa varsinainen ja epävarsinainen tapa olla talonpoika, samaan tapaan kuin on olemassa varsinainen ja epävarsinainen tapa olla paimen tai pommikoneen lentäjä. Filosofia voi – muodollisuuttaan ja yleispätevyyttään – vain suositella varsinaista tapaa, mutta ei tehdä eroa sisältöjen suhteen sinänsä.

Heidegger antaa paljon tukea tällaiselle tulkinntalle. *Olemisen ja ajan* fenomenologinen kuvaus on hänen mukaansa esimerkki »transsendentaalisesta» totuudesta.⁷ Täälläolon kuvauksen on tarkoitus koskea täälläoloa ylipäätään. Lisäksi hän nimenomaan sanoo, että omatunto ei anna keskusteltavissa olevia, eteenpäin kommunikoitavia sisältöjä.⁸ Yleinen kuvaus varsinaistumisesta voidaan antaa, mutta ei faktisia ohjeita. Tulkinta on mahdollinen, johdonmukainenkin, mutta

saa osakseen desisionismin ongelman, josta myös Heideggeria itseään on jo pitkään epäilty.⁹ Näyttää siltä, että muodollinen päättäväisyys, oli se sitten mihin suuntaan tahansa, oli sen kannattaman elämän sisältö sitten mikä tahansa, riittäisi. Tässä ei kuitenkaan ole kaikki, ja esimerkiksi »Kirje »humanismista«» voidaan lukea tällaisen desisionistis-eksistentiaalistisen tulkinnan kumoamisena, joskin pienellä jälkiviisaudella höystettynä.

Ensimmäiseksi on lisättävä, että Heidegger ei *Olemisessa ja ajassa* eikä myöhemmin kysy minkään perinteisesti ymmärretyn etiikan perään. Koska varsinaistumisessa ei ole kyse ihmisyksilöiden toiminnasta, ei siinä myöskään voi olla kyse yksilöiden varaan rakennetusta perinteisestä valintaetiikasta. Koska täälläololla ei ole subjektia, ei varsinaisuus tai epävarsinaisuus tai täälläolon langenneisuus tai päättäväisyys ole minkään moraalisen subjektin syy tai ansio. Heidegger haluaa kiinnittää huomion tapahtumiseen, elämään ennen tai jälkeen ihmisten yksilöintiä, psykologisointia, mielellistämistä. Täälläolo, josta Heidegger puhuu, on jaettu, yhteinen, naiivisti sanottuna sosiaalinen tai kollektiivinen ilmiö.¹⁰ Samasta syystä varsinaistumiselle välttämättömän kuka tahansa -rakenteen purkautuminen edellyttää ahdistuksen kaltaisia kokemuksia, jotka eivät ole »tunteita», eivät siis yksilöpsykologiaa. Jaetut kokemukset, joita Heidegger varsinaistumiselta edellyttää, ovat *asubjektiiivisia*, siksi pikemminkin perinteen kuin persoonan kokemuksia.

Puhuessaan jaetusta täälläolosta Heidegger ei puhu etiikan ongelmasta esimerkiksi arvojärjestyksen ongelmana, vaan Juha Varton esittämään tapaan etiikan alkuperästä, arvojen syntyä edeltävästä tilanteesta.¹¹ Heideggerin ongelma ei ole arvojärjestyksen ongelma, vaan arvojen tuhoutumisen ja uusien merkityksellisten arvojen mahdollisuuden ongelma. Tämäkin sanoo liian vähän. Arvojen tuhoutuminen ei ole Heideggerille filosofinen ongelma, vaan teko, elämässä tapahtuva, ontinen asia. Heideggerin tapa radikalisoida fenomenologia tarkoittaa – paitsi siirtymistä ihmisen asettaman tiedon tai tajunnan perään kysymisestä olemisen kysymiseen – myös ontologisen kysymisen juurruttamista ontitseen. Toisin kuin usein huolimattomasti esitetään, Heidegger ei missään nimessä halveksi ontista. Tämä on toinen

lisättävä asia: ontologisilla rakenteen kysymyksillä ei ole merkitystä, elleivät ne ole irrottamattomasti kiinni ontteisessa. Filosofiseen kysymiseen on tartuttava eksistentisellä tavalla, jotta se olisi oikein juurtunut, jotta sillä olisi juurensa ja jalansijansa.¹² On tärkeää muistaa, että Heideggerille kysymys varsinaisuudesta tai epävarsinaisuudesta ei lopultakaan ole ensisijaisesti ontologinen, fenomenologisen rakenteen kysymys. Varsinaisuudesta voidaan antaa fenomenologinen tulkinta, sen rakenne voidaan paljastaa, mutta kysymys olemisesta voidaan ratkaista vain elämällä: *»Varsinainen itsenäoleminen ei perustu kenestä tahansa vapautettuun subjektin poikkeustilaan, vaan on kenen tahansa eksistentinen modifikaatio, kun kuka tahansa on olemuksellinen eksistentiaali.»*¹³ *»Varsinaistuminen»* – asettautuminen olosuhteisiin, joissa omatunto kutsuu ja joissa paljastuu oman olemisen ahdistus ja riemu – on ontinen, elämää itseään koskeva kysymys.

Myöhemmän Heideggerin ajattelussa tämä palautuminen korostuu entisestään ja siten sisällöllisyys kasvaa. Toisin kuin muodollista tulkintaa kannattavat filosofit usein uskottelevat, Heidegger ei ollut ironis-kriittinen postmoderni intellektuelli, jolle kaikki on tekstiä ja yhtä lailla kyseenalaista. Päinvastoin: hän halusi osallistua politiikkaan yritykseen, jossa teknologian olemus kohdattaisiin ajallemme välttämättömällä tavalla. Heideggerista kansallissosialistit näyttivät kulkevan tähän suuntaan ja hän tarttui mahdollisuuteen koko arvovallallaan, katkeroituen siitä, miten liike myöhemmin kadotti *»sisäisen totuutensa ja suuruutensa»*. Hänelle tärkeät ongelmat ovat *Olemisen ja ajan* kielellä kohtalon ja johdatuksen esiin nostamia elämisen kysymyksiä, ja johdatus on yhteisön, kansan tapahtumista.¹⁴ Heikko filosofinen epäily ei pysty näitä jaettuja ontteisia lähtökohtia heilauttamaan, saati ajatteluttamaan tavalla, jolla olisi väliä.

Kysymys siitä, miksi ihmisen pitäisi olla varsinainen, johtaa kysymään juuri muodollisen etiikan suuntaan. Varsinaistuminen ei kuitenkaan ole eettinen vaan ontologinen kysymys, jonka ontinen tekee polttavaksi. Varsinaistuminen ja epävarsinaistuminen eivät ole subjektin ratkaisuja vaan liittyvät perinteeseen. Varsinaisuus edellyttää subjekti-toimijan ja objekti-kohteen häviämistä, muokkautumista uudelleen. Toisin kuin joskus väitetään, Heideggerilla on sangen

paljon *sisällöllistä* sanottavaa siitä, miten perinne liittyy varsinaisuuteen tai epävarsinaisuuteen. Suuri osa hänen kirjoituksistaan kertoo, miten länsimaisen filosofian historia kytkeytyy elämänmuotoon, joka järjestelmällisesti tuottaa epävarsinaisuutta ja estää ajattelua. Tätä kielteistä rakennetta hän tarkastelee milloin yksityiskohtaisemmin, milloin laajemmin, niputtaen sen vaikkapa »onto-teo-logiikan» otsikon alaisuuteen. Kysymys, jonka hän katsoi itselleen välttämättömäksi, oli kysymys metafysiikan »ylittämisestä» – metafysiikan »destruktiivista» tavalla, joka mahdollistaisi nimenomaan *meidän* ajallemme ja kansallemme tarpeellisen ajattelun ja elämän.

Perinteellä on tässä merkittävä, kaksijakoinen rooli. Länsimaisen metafysiikan perinne on seikka, joka langettaa ja estää ajatteluamme. Toisaalta länsimaisen filosofian perinne on Heideggerille myös kappinan lähde, jonka pohjalta ajattelevien ja toisineläminen voi jälleen tulla mahdolliseksi. Tämä kertoo jotakin tärkeää perinteen ristiriitaisuudesta. Jos ja kun varsinaisuus riippuu perinteestä, antaa tämä ristiriitaisuus uuden merkityksen »perimiselle» ja »valitsemiselle». Jotkin osat perinteestä ovat langettavia, peittäviä, teknologisia sanan onto-teo-logisessa, tukahduttavassa mielessä. Jotkin toiset osat perinteestä taas kantavat mukanaan kokemuksia, Heideggerille erityisesti kielellisiä kokemuksia, jotka mahdollistavat asubjektiivisen kokemuksen kuulemisen ja sitä tietä perinnön ottamisen omaksi uudelleen elävöitytyllä tavalla. Ei ole ihme, että hän eräässä vaiheessa näkee Saksan kansallisessa vallankumouksessa mahdollisuuden eurooppalaisen perinnön uudelleen hahmottamiseen. Johdonmukaisesti Heidegger jättää yksilöpsykologiset selittelyt ja syyllisyydet sikseen myös sodan jälkeen.

Kansan ja johdatuksen yhteys tarkoittaa myös jatkuvuutta ja pitkää aikajännettä. Kohtalo ja johdatus periyttävät meille kokemuksellisia virtauksia, merkityskeskuisia, jotka langettavat, samoin kuin virtauksia ja merkityksiä, jotka herättävät. Voi siis elää sekä varsinaisen että epävarsinaisen perinteisesti. Kääntyminen perinteen puoleensa ei sinänsä takaa mitään. Näiden merkityskokonaisuuksien asubjektiivisuus kuitenkin tarkoittaa, että ne eivät ole subjektin päätettävissä, eivätkä myöskään subjektin valittavissa subjektina. Tämän seikan

myyttistä pohdintaa on puhe jumalista, erityisesti juuri monikossa. Elämän mahdollisuudet, varsinkin perinteisen elämän mahdollisuudet, ovat subjektin määräilyn ulottumattomissa. Elämäntapaa ja ajattelua voidaan muuttaa, mutta tuollainen muutos voi hyvinkin vaatia yhtä ihmisikää pidempää aikajännettä. Samalla se vaatii ei-inhimillisiä toimijoita. Tämä asettaa edelleen Heideggerin tavan kysyä elämisen ja olemisen yhteyttä erilleen monista tutuista etiikan muodoista.

Erilaiset perinteet erilaisina ymmärryksinä olemisesta ovat ainakin länsimaisen perinteen osalta ratkaisuja kysymykseen ihmisen ja maailman luonteesta. Avaamalla maailman ne antavat jonkinlaisen – jos vaikka sovinnaisenkin – vastauksen siihen, millä on merkitystä ja mitä pitäisi tehdä. Mutta perinteet eivät ole yhdestä puusta veistettyjä. Niihin sisältyy riitaisia, toisilleen suorastaan vihamielisiäkin alueita. Tämä on jälleen kysymys, jonka suhteen Heideggerilla on yllättävän paljon sisällöllistä, jos kohta muodollistakin sanottavaa. Hän käy mitä painokkaimmin niitä länsimaisen perinteen juonteita vastaan, jotka asettavat ihmisen ja maailman teknologisina objekteina. Tätä hän ei tee muodollisista syistä, vaikkapa siksi, että teknologiseen maailmaan sisältyisi jokin filosofinen virhe, epäjohdonmukaisuus tai virhepäätelmä. Pikemminkin metafysisen ajattelun kriteeriksi asettama ristiriidattomuus hylätään, jotta toisenlainen perinne pääsisi esiin. Metafysiikan vastustaminen johtuu sen sisällöllisistä ongelmista: merkityksen kadottamisesta, luonnon tuhoamisesta, ihmisen riistämisestä juuriltaan. Metafysiikka on osa perintöämme, mutta ylitettävä osa. Näin siis perinteen destruktio, sen *sisäinen*¹⁵ kamppailu, tuhoaminen ja epäileminen, on välttämätöntä. Todettakoon vielä kerran, ettei tämä sisäinen kamppailu, perinteen juonteiden tuhoaminen ja elävöittäminen, merkityskokonaisuuksien ja käsitekenttien virittäminen ole Heideggerille psykologista tai ylipäänsä ihmisen sisäistä mentaalista toimintaa. Yksittäisen ihmisen tietoisuus on aivan liian pieni ja korruptoitunut yksikkö tähän työhön, johon tarvitaan Heideggerin sanoin yhteisöllistä ja kansallista olemista, jonka ontinen sisältö virittää kysymyksen ja sen ajattelemisen.

Ei kuitenkaan ole aivan selvää, miten Heidegger pyrkii perinteen sisäisen kamppailun käymään. Toisaalta hän esittää, että esimerkiksi kielikokemuksen ristiriitaisuus ja väkivaltaisuus on välttämätön

edellytys luovuudelle. Toisaalta hänen tuotannostaan on monin paikoin luettavissa ajatus, jonka mukaan perinteestä on pyrittävä löytämään riittävän rikkoutumattomat, eheät ja pysyvät kokemukset, esimerkiksi kielikokemuksen muodot, jotka yksin mahdollistavat metafysiikan ylittämisen.¹⁶ Riittävän juureva yhteys on Heideggerin mukaan välttämätön esimerkiksi pyrittäessä ymmärtämään teknologian alkuperäinen kokemus. Alkuperäinen, asettava kokemus on pysyvä tavoittamaan, jotta kokemus olisi luovasti koettavissa uudelleen. Teknologia ja teknologinen kokemus voidaan Heideggerin mukaan ylittää vain kielessä, jolla on riittävän vahva ja eheä yhteys kreikkaan – kieleen, johon tekniikka kokemuksena viime kädessä pohjautuu ja joka siten kannattelee tätä kielellistä kokemusta. Tällainen kieli voi hänen mukaansa olla vain saksa. Lisäksi uudelleenkokeminen edellyttää, että kokevasta kielestä on poistettu metafyyssinen kuona, perinteisen filosofian rappeuttava koneisto. Uudelleen kokemiseen tarvittava kieli on siis merkillinen yhdistelmä: se on alkuperään palannut kieli, joka on mahdollinen vasta harharetken jälkeen.

Saksalais-kreikkalaisen kieliakselin välttämättömyys elämää koskevan polttavan filosofisen kysymyksen riittävän vahvalle kokemiselle ja ajattelemiselle pakottaa ymmärtämään »yleispätevän» filosofian perinteen uudella tavalla. Jos Heideggerin tarkoittama kielikokemus on ajattelulle välttämätön, ei ajattelu voi olla yleispätevää, vaikka se olisikin kreikasta alkaneen perinteen alkuperän uudelleenkokemista, perinteen alkuperäisin ja uusin alku. Näin olemme jättäneet paitsi yleispätevän myös muodollisen filosofian taaksemme. Kielikokemuksen välttämättömyys perustuu kielten kääntymättömyyteen, niiden merkitysten, äänteiden, sanojen ainutlaatuisuuteen.¹⁷ Heideggerin tapa edellyttää teknologian haastavalta ajattelulta riittävän yhtenäisiä ja puhtaita kreikkalais-saksalaisia juuria tekee ajattelustakin ajallisen ja paikallisen yrityksen. Ajattelun voi koota yhteen vain jumala tai tietoo, joka on perinteen kyllästäjä ja kantaa uutta orasta. Ne yleispätevät muodot, jotka siirtyvät kielistä toisiin, eivät Heideggerin mukaan voi ratkaista teknologian sisällöllistä ongelmaa. Siihen tarvitaan saksaa, jolle teknologian ongelma lankeaa. Esimerkiksi sivistyskielenä ohut suomi on toivottoman kaukana niin kreikasta kuin saksastakin.

Näin sillä lieenee mahdotonta tavoittaa ja luovasti kokea uudelleen Heideggerin tarkoittama tekniikan alkuperä, ja siten myös teknologian kyseenalaistaminen – saati ylittäminen – jää ulottumattomiin. Kun Heidegger puhuu »ajastamme» (tai »kansastamme»), niiden »johdatuksesta», hän ei siis sisällytä näihin kaikkia nykyään eläviä. Eri kielillä, eri perinteillä, eri kokemuksilla on omat ajateltavansa.

Ei ole aivan selvää, miten myöhempi Heidegger näkee länsimaisen perinteen sisällä taistelevien kokemusalueiden keskinäisen suhteen. Heideggerin tapa uudelleenjännittää perinteen keskeisiä käsitteitä purkaa oletusta yhtenäisestä alkuperästä ja perustasta. Perinne itse on sekoittunut ja epäpuhdas, siihen sisältyy sokeuksia ja ajattelemattomuuksia. Mutta sulkeutuuko riittävän eheän kielikokemuksen tavoittelu samalla tavoin? Onko tavoiteltu kielikokemus, sen aitous, puolestaan transsendentti? Ja millä ehdoin? Kysymys perinteen risti-riitaisuudesta, vihamielisistä kokemuksellisista alueista on samalla kysymys kokemusten mahdollisuudesta vaikuttaa toisiinsa, vallata toisensa. Pakanallinen kamppailu jumalten välillä on yksi ilmaus tälle perinteen mahtamiselle. Perinteen moniaineisuus merkitsee samalla, että metafysiinen oletus kyseenalaistamattomasta perustasta tai alkuperästä käy mahdottomaksi. Varsinaisuus rakenteellisenakin ominaisuutena olisi mahdoton, jos se tarkoittaisi elämän asettamista annetulle ja muuttumattomalle perustalle ja näin maailman ja itsen avoimuuden hylkäämistä.

Jos Heideggerin metafysiikan kritiikki on perustan ja alkuperän kritiikkiä, näyttäytyy hänen pyrkimyksensä riittävän eheään ja juurevaan kielikokemukseen oudossa valossa. Paikallisen ajattelun pyrkimys puhtaaseen uuteen alkuun voi olla lähellä yleispätevän muodollisen filosofian ongelmaa, koska molemmat asettavat kokemukseen alueen, joka on muiden kokemuksen alueiden saavuttamattomissa. Puhtautta ja eheyttä tavoitteleva paikallinen ajattelu voi universalistisen metafysiikan tapaan väittää, että jokin kokemus – esimerkiksi aito *Dasein*-kokemus tai tieteellinen tieto – on muiden kokemustapojen ulottumattomissa.

Kysymys perinteen omaksumisesta ja muuttamisesta ei kuitenkaan ole pelkästään kysymys perinteen sisäisen kamppailun avoimuudesta

tai sulkeutuneisuudesta. Jos Heidegger on oikeassa, avoimuus ja sulkeutuneisuus ovat joka tapauksessa suhteellisia kysymyksiä: meille välttämättömänä näyttäytyvä voi kadota, meille kokematon voi syntyä, vaikka ei tahdostamme eikä elinaikanamme. Perinteen muokkaus voidaan nähdä myös kysymyksenä kamppailun tasoista. On kaksi mahdollisuutta. Kiistelevät kokemusvirtaukset voivat pysytellä kokemuksen itsensä tasolla, viittaamalla kohtaamisessaan siihen, mikä on koettavissa eksistenssin ja ontin tasolla. Toinen vaihtoehto on, että kokemus pyrkii perustelemaan itsensä viittaamalla johonkin sellaiseen, joka ei ole nyt koettavissa ja kyseenalaistettavissa. Esimerkiksi viittaus saksalais-kreikkalaisen kielikokemuksen välttämättömään aitouteen on meille ei-saksalaisille viittaus johonkin, joka periaatteellisesti on tavoittamattomissamme. Se on otettava uskon varassa. Samoin toimivat onto-teo-logian viitteet perustoihin, jotka on otettava annettuina. Kokemuksellinen kiista voi siis olla sisuton tai sisukas: sisukas kiista ei vetoa kokemuksen ulkopuolisiin ehtoihin, vaan kokemuksen muokkaaminen tapahtuu niillä sisällöillä, jotka ovat saavutettavissa. Sisuton kiista puolestaan raukeaa, kun toinen osapuoli vetoaa transsendenssiin, joka on toisen osapuolen tavoittamattomissa, tai muotoon, joka on oletetun yleispätevä. Perinteen sisukas muokkaaminen ei ole etukäteen sidottu mihinkään kiistan lopputuloksen määritelmiin, eikä pyri etsimään ratkaisua toisesta maailmasta, vaan pysyttelee kohtaamisen luoman kokemuksentän sisällä, kokemuksen »eksistenttisenä modifikaationa».

Puhuessaan teknologiasta Heidegger korostaa, että ensimmäinen askel on huomata, ettei teknologia ole ihmisen hallussa eikä hänen välineensä vaan olemisen paljastumisen tapa. Tämän ensimmäisen askeleen kautta voidaan mahdollisesti saavuttaa teknologiaan silleen jättävä suhde, ikään kuin muodollinen yhtäaikainen »kyllä» ja »ei», kun huomataan, että teknologia on yksi olemisymmärrys muiden joukossa, ei pahempi, ei parempi kuin muut. Tämä »muodollinen» kertomus ei kuitenkaan ole kuin Heideggerin sanoman toinen puoli – ja kaiken lisäksi ikään kuin heikompi, johdettu puoli. Teknologian maailma on ylitettävä – ei muodollisista syistä (siksi että se on yksi olemisen paljastuminen), vaan sisällöllisistä syistä: koska tämä

nimenomainen olemisymmärrys riistää ihmisen juuriltaan ja kadottaa ei-laskevan ajattelemisen mahdollisuudet.¹⁸ Itse asiassa koko kysymyksen teknologian olemuksesta (siis ontologisen kysymyksen olemisesta ja ihmisestä) tekee Heideggerille välttämättömäksi elämän ongelma: sisällöllinen väite juurtumisen, jalansijan, kotiseudun, tietoon ja perinteen merkityksestä läpäisee hänen koko työnsä. Tämän Heideggerin ajattelun mahdollisesti epämiellyttäväncin sisällöllisen teeman voi siistiä pois vain sitä vääristelemällä.

Tekemällä perinteen sisäisen jännitteen näkyväksi ja käsin koskeltavaksi, Heidegger pyrkii yhä uudelleen, huolellisesti ja työläästi ajattelua elävöittävän kokemuksen synnyttämiseen. Mutta ajatteleeko hän, että kohtalon johdattamaksi asettumisessa on piirteitä, jotka ovat jollakin tavoin suljettuja, vain valitun joukon saavutettavissa? Ovatko esimerkiksi erilaiset kieli- ja kulttuuriperinteet toisilleen transsendentteja (ainakin meidän aikanamme, ainakin meidän sukupolvemme näkökulmasta)? Ovatko kotiseudut Heideggerille periaatteessakin eriarvoisia? Ehkä. Onko hän siinä oikeassa? Voisiko juuri tämä kysymys johtaa ajattelemaan sisällöllisiä ongelmia? Perustellessaan vuonna 1933 kuuluisaa kieltäytymistään Berliinin yliopiston professuurista kirjoituksessa »Luomisvoimainen ympäristö: Miksi me jääme syrjäseudulle?»¹⁹, Heidegger tuo miltei kiusallisen tarkasti ja yksityiskohdaisesti esille ne sisällölliset, materiaaliset tekijät, jotka hänen työnsä ovat tarpeen. Jännitteet, jotka Heidegger haluaa virittää muokkaamaan länsimaista perintöämme, eivät ole pelkästään saati ensisijaisesti muodollisia metakommentteja, vaan Schwarzwaldin ihmisten äänetömyyksiä, polunkiipeämisiä ja päänpudistuksia. Niiden sanominen on vaikeaa ja vaatii filosofisen muodon ja kielen vaihtamista. Tämä puolestaan voi olla hyväksi meillekin, jotka emme kuulu »alemannilais-svaabilaiseen pysyvyyteen».

Viitteet

1. »Es ist für mich heute eine entscheidende Frage, wie dem heutigen technischen Zeitalter überhaupt ein – und welches – politisches System zugeordnet werden kann.« GA 16, 668 (suom. 11/187).
2. Tämän kulttuurihistoriallisen teeman suhteen olisi varsin mielenkiintoista verrata kahta 1900-luvun »salaista kuningasta», Heideggeria ja Tolkienia. Heidän tyyllilajeiltaan varsin erilaisia töitään yhdistävät monet tunnusomaiset piirteet: hankala ja intensiivinen henkilökohtainen suhde uskontoon, vankkumaton rakkaus metsään ilmiönä ja kielikuvana, raju inho teknologian juurilta riistävää voimaa kohtaan, usko sanojen etymologian ja »muinaisuuden» ohjaavaan ja kasvattavaan voimaan aina tietynlaiseen myyttiseen kielikäsitykseen asti, merkityksiä kantavien käyttöesineiden ihailu eikä vähäisimpänä juuri pohjoisesta mytologiasta voimansa saava kohtalokäsitys, jonka monitahoinen ristiriita katolisen perinteen kanssa sävyttää lähes joka sivua molempien kirjoituksissa. Tolkienin julkilausuttu tarkoitus oli luoda kaunokirjallisin keinoin Englannille tarunomainen ja saagoihin koottu menneisyys; siis ikään kuin vielä tietoisemman »keino-tekoisesta» luoda kansan myyttinen tausta tavalla, jonka Lönnrot ehkä kaikkein onnistuneimmin ja »autenttisimmin» toteutti 1800-luvun eurooppalaisessa julkisuudessa. Eikö Heidegger tee jotakin samankaltaista filosofialle tai paremmin ajattelulle, ainakin sen kreikkalais-saksalaiselle akselille? Hän haluaa uudelleenkirjoittaa filosofian historian, luoda rikkaan ja yksityiskohtaisen taustan, jossa kaikki tehty ja tehtävä saa uuden merkityksen. Molemmat haluavat saada sanat ja kielen värähtelemään tavoilla, joissa kuuluisivat kokonaisen menneen maailman kaiut ja lupaus ankan tehtävän sävyttämästä tulevaisuudesta, jossa ihmisen, teknologian ja jumalten suhde ratkaistaan.
3. *Grettir Väkevän saaga*, 168.
4. SZ, 383–384, 389–390 (suom. 456, 462).
5. SZ, § 74.
6. Ks. esim. Dreyfus 1992, mutta vrt. sisällön korostusta Dreyfus 1995 ja itsekritiikkiä Dreyfus 2000, 306–309; arvioista Christensen 1998.
7. SZ, 38 (suom. 62).
8. SZ, 294 (suom. 357).
9. Ks. esim. von Krockow 1990, 76.
10. Ks. SZ, § 26.

11. Ks. esim. Varto 1993, 2003.
12. SZ, 13 (suom. 34): »Mutta omalta osaltaan eksistentiaalinen analytiikka on viime kädessä juurtunut kiinni *eksistenttiseen* eli *onttiseen*.» (»Die existenziale Analytik ihrerseits aber ist letztlich *existentiell*, d. h. *ontisch* verwurzelt.«)
13. »Das *eigentliche Selbstsein* beruht nicht auf einem vom Man abgelösten Ausnahmezustand des Subjekts, sondern ist eine *existentielle Modifikation des Man als eines wesenhaften Existenzials*.» SZ, (suom. 169). Ks. myös SZ, 268 (suom. 327): »Itsensä tuominen takaisin kenestä tahansa on kenen tahansa -itsen eksistenttinen modifikaatio kohti *varsinaista* olemista itsenä. Tämän on toteuduttava *korvaamalla valinta*.» (»Das Sichzurückholen aus dem Man, das heißt die *existentielle Modifikation des Man-selbst* zum *eigentlichen Selbstsein* muß sich als *Nachholen einer Wahl* vollziehen.«)
14. SZ, 384–385 (suom. 457). Ks. myös SZ, 19 (suom. 40): »Vastauksen positiivisen luonne on siinä, että se on tarpeeksi *vanha* opettaakseen meidät käsittämään ›menneiden sukupolvien‹ [*den ›Alten›*] asettamat mahdollisuudet.» (»Das Positive an ihr muß darin liegen, daß sie *alt* genug ist, um die von den ›Alten‹ bereitgestellten Möglichkeiten begreifen zu lernen.«)
15. Tästä sisukkuudesta ks. Vadén 2003.
16. Ensimmäisestä katso esimerkiksi EM, toisesta SZ, § 6 ja GA 16, 652–683 (suom.).
17. Kaunopuheinen ja tiivis esitys tästä on GA 13, 155–180.
18. Ks. GA 16, 517–529, et. 525–527 (suom. 24–28).
19. GA 13, 9–13 (suom.).

Lähteet

- CHRISTENSEN, CARLETON (1998), Getting Heidegger Off the West Coast. *Inquiry* 41, 65–87.
- DREYFUS, HUBERT L. (1992), *Being-in-the-World: A Commentary on Heidegger's Being and Time, Division 1*. MIT Press, Cambridge.
- DREYFUS, HUBERT L. (1995), Heidegger on Gaining a Free Relation to Technology. Teoksessa Feenberg & Hannay (toim.) 1995, 97–106.
- DREYFUS, HUBERT L. (2000), Responses. Teoksessa Wrathall & Malpas (toim.) 2000, 305–342.

- FEENBERG, ANDREW & HANNAY, ALASDAIR (toim.) (1995), *Technology and the Politics of Knowledge*. (Indiana Series in the Philosophy of Technology.) Indiana University Press, Bloomington.
- Grettir Väkevän saaga (2003). Suomentanut Antti Tuuri. (Seitsentähdet). Otava, Helsinki.
- KAKKORI, LEENA (toim.) (2003), *Katseen tarkentaminen: Kirjoituksia Martin Heideggerin Olemisesta ja ajasta*. (SoPhi.) Jyväskylän yliopisto, Jyväskylä.
- VON KROCKOW, CHRISTIAN (1990), *Die Entscheidung: Eine Untersuchung über Ernst Jünger, Carl Schmitt, Martin Heidegger [1958]*. Campus, Frankfurt.
- VADÉN, TERE (2003), Ymmärtäminen, päättäväisyys, sisu: Huomioita etiikan alkupe-
räästä Olemisessä ja ajassa. Teoksessa Kakkori (toim.) 2003, 157–166.
- VARTO, JUHA (1993), *Tästä jonnekin muualle: Polkuja Heideggerista*. (Filosofisia tutkimuksia Tampereen yliopistosta, 40.) Tampereen yliopisto: Tampere.
- VARTO, JUHA (2003), Heideggerin alkuperäinen etiikka: Eräs mahdollinen tulkinta siitä, mistä Oleminen ja aika on. Teoksessa Kakkori (toim.) 2003, 182–197.
- WRATHALL, MARK A. & MALPAS, JEFF (toim.) (2000), *Essays in Honor of Hubert L. Dreyfus, 1: Heidegger, Authenticity, and Modernity*. MIT Press, Cambridge.

Lähteet Heideggerin teoksissa

Tässä on lueteltu lyhenteineen ne Heideggerin teokset, joihin tämän kokoelman kirjoituksissa viitataan. Teokset on mainittu kronologisessa järjestyksessä syntyajankohdan mukaan. Kattava kronologinen ja ajantasainen Heidegger-bibliografia löytyy verkosta osoitteesta <http://www.umn.edu/~phil/8547/ens.fr/Documents/HeidBiblio.html>. Muu lähdekirjallisuus on lueteltu erikseen kunkin artikkelin lopussa.

A. HEIDEGGERIN ELINAIKANA ILMESTYNEET TEOKSET

- WM (= GA 9) *Wegmarken*. [Esitelmää ja kirjoituksia 1919–61, 1. painos 1967.] 3., durchgesehene Auflage. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1978.
- Was ist Metaphysik? [Esitelmä 1929.] 103–122.
 - Vom Wesen des Grundes. [Kirjoitus 1929.] 123–175.
 - Vom Wesen der Wahrheit. [Esitelmä 1930/43.] 177–202.
 - Platons Lehre von der Wahrheit. [Kirjoitus 1940.] 203–238.
 - Vom Wesen und Begriff der *fysis*: Aristoteles, Physik B, 1. [Kirjoitus 1939.] 239–301.
 - Nachwort zu: »Was ist Metaphysik?« [Kirjoitus 1943.] 303–312.
 - Brief über den »Humanismus«. [Kirjoitus 1946.] 313–364. Suom. Kirje »humanismista«. Teoksessa *Kirje »humanismista» & Maaailmankuvan aika*. Suomentanut Markku Lehtinen. (Paradeigma.) Tutkijaliitto, Helsinki 2000, s. 51–109.
 - Einleitung zu: »Was ist Metaphysik?« [Kirjoitus 1949.] 365–383.
 - Hegel und die Griechen. [Esitelmä 1958.] 427–444.
- WDF Wilhelm Diltheys Forschungsarbeit und der gegenwärtige Kampf um eine historische Weltanschauung. [Esitelmää 1925.] *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften* 8, 1992–93, 143–177.
- SZ *Sein und Zeit*. [Tutkielma 1927.] 18. Auflage. Max Niemeyer, Tübingen 2001. Suom. *Oleminen ja aika*. Suomentanut Reijo Kupiainen. Vastapaino, Tampere 2000. I osan 1. jakson 4. luku

- suom. Maailmassa-oleminen kanssa- ja itseolemisena: »Keski-
verto ihmisen». Suomentanut Eero Tarasti. *Synteesi* 5 (2–3), 1986,
19–34.
- KPM (= GA 3) *Kant und das Problem der Metaphysik*. [Tutkielma 1929.] 5., ver-
mehrte Auflage. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1991.
- Davoser Disputation zwischen Ernst Cassirer und Martin Hei-
degger. [Keskustelu 1929.] 274–296.
- EM *Einführung in die Metaphysik*. [Luentoja 1935, 1. painos 1953.]
6. Auflage. Niemeyer, Tübingen 1998.
- FD *Die Frage nach dem Ding: Zu Kants Lehre von den transzendenten*
Grundsätzen. [Luentoja 1935–36, 1. painos 1962.] 3., durch-
gesehene Auflage. Niemeyer, Tübingen 1987.
- HW (= GA 5) *Holzwege*. [Esitelmä ja kirjoituksia 1935–46, 1. painos 1950.] 8.
unveränderte Auflage. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main
2003.
- Der Ursprung des Kunstwerkes. [Esitelmä 1935–36, lisäys
1956.] 1–74. Ensimmäinen versio: *De l'origine de l'œuvre d'art*.
Texte allemand et traduction française par Emmanuel Mar-
tineau. Authentica, s. l. 1987. Suom. Taideteoksen alkuperä.
Suomentanut Hannu Sivenius. Taide, Helsinki 1995.
- Die Zeit des Weltbildes. [Esitelmä 1938.] 75–113. Suom. Maa-
ilmankuvan aika. Teoksessa *Kirje »humanismista» & Maailman-
kuvan aika*. Suomentanut Markku Lehtinen. (Paradeigma.) Tut-
kijaliitto, Helsinki 2000, 9–50.
- Hegels Begriff der Erfahrung. [Esitelmä 1942–43.] 115–208.
- Nietzsches Wort »Gott ist tot». [Esitelmä 1943.] 209–267.
- Wozu Dichter? [Esitelmä 1946.] 269–320.
- Der Spruch des Anaximander. [Kirjoitus 1946.] 321–373.
- WMF *Schellings Abhandlung Über das Wesen der menschlichen Freiheit*
(1809). [Luentoja 1936, lisäyksiä 1941–43, 1. painos 1971.] 2.,
durchgesehene Auflage. Niemeyer, Tübingen 1995.
- EHD (= GA 4) *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*. [Esitelmä ja kirjoituksia
1936–68, 1. painos 1944.] 6., erweiterte Auflage. Vittorio Kloster-
mann, Frankfurt am Main 1996.
- »Heimkunft / An die Verwandten». [Puhe 1943.] 8–31.

- Hölderlin und das Wesen der Dichtung. [Esitelmä 1936.] 33–48. Suom. Hölderlin ja runouden olemus. Suomentanut Miika Luoto. *Nuori Voima* 4/1996, 33–40.
- »Wie wenn am Feiertage...». [Esitelmä 1939.] 49–77.
- »Andenken». [Kirjoitus 1943.] 79–151.
- Hölderlins Erde und Himmel. [Esitelmä 1959.] 152–181.
- VA *Vorträge und Aufsätze.* [Esitelmiä ja kirjoituksia 1936–53, 1. painos 1954.] 9. Auflage. Neske, Stuttgart 2000.
- Die Frage nach der Technik. [Esitelmä 1953.] 9–40. Suom. Tekniikan kysyminen. Suomentanut Vesa Jaaksi. *niin & näin* 2/1994, 31–40.
- Wissenschaft und Besinnung. [Esitelmä 1953.] 41–66.
- Überwindung der Metaphysik. [Kirjoituksia 1936–46.] 67–95.
- Bauen Wohnen Denken. [Esitelmä 1951.] 139–156. Suom. Rakentaa asua ajatella. Suomentanut Vesa Jaaksi. *niin & näin* 3/2003, 53–59.
- Das Ding. [Esitelmä 1950.] 157–175. Suom. Olio. Suomentanut Reijo Kupiainen. *niin & näin* 4/1996, 54–60.
- »...dichterisch wohnet der Mensch...». [Esitelmä 1951.] 181–198.
- Logos (Heraklit, Fragment 50). [Kirjoitus ja esitelmä 1951.] 199–221.
- Aletheia (Heraklit, Fragment 16). [Esitelmä ja kirjoitus 1943.] 249–274.
- NI (= GA 6.1) *Nietzsche, Erster Band.* [Luentoja 1936–39, 1. painos 1961.] 6., aktualisierte Auflage. Neske, Stuttgart 1998.
- NI (= GA 6.2) *Nietzsche, Zweiter Band.* [Luentoja ja kirjoituksia 1939–46, 1. painos 1961.] 6., aktualisierte Auflage. Neske, Stuttgart 1998.
- TK *Die Technik und die Kehre.* [Esitelmiä ja kirjoituksia 1949–53.] (Opuscula, 1.) Neske, Pfullingen 1962.
- Die Kehre. [Esitelmä 1949.] 37–47. Suom. Paluu. Suomentanut Vesa Jaaksi. *niin & näin* 2/1994, 41–44.
- US *Unterwegs zur Sprache.* [Esitelmiä ja kirjoituksia 1950–59, 1. painos 1959.] 13. Auflage. Klett-Cotta, Stuttgart 2003.
- Die Sprache. [Esitelmä 1950.] 9–33.

- Das Wesen der Sprache. [Esitelmä 1957–58.] 157–216.
- Der Weg zur Sprache. [Esitelmä 1959.] 239–268.
- WHD *Was heisst Denken?* [Luentoja 1951–52, 1. painos 1954.] 5., durchgesehene Auflage. Niemeyer, Tübingen 1997.
- WIP *Was ist das – die Philosophie?* [Esitelmä 1955, 1. painos 1956.] 11. Auflage. Klett-Cotta, Stuttgart 2003.
- SG *Der Satz vom Grund.* [Luentoja ja esitelmä 1955–56, 1. painos 1957.] 8. Auflage. Neske, Stuttgart 1997.
- ID *Identität und Differenz.* [Esitelmä 1957, 1. painos 1957.] 12. Auflage. Klett-Cotta, Stuttgart 2002.
- Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik. [Esitelmä 1957.] 31–67.
- ZS *Zollikoner Seminare: Protokolle – Zwiegespräche – Briefe.* [Semiinaareja, keskusteluja, kirjeitä 1959–71, 1. painos 1987.] 2. Auflage. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1994.
- Richardson 1963 Vorwort. [Kirje William J. Richardsonille 1962.] Teoksessa Richardson, William J., *Heidegger: Through Phenomenology to Thought.* (Phaenomenologica, 13.) Martinus Nijhoff, The Hague 1963, VIII–XXIII.
- ZSD *Zur Sache des Denkens.* [Esitelmä, seminaari ja kirjoitus 1962–64, 1. painos 1969.] 4. Auflage. Niemeyer, Tübingen 2000.
- Zeit und Sein. [Esitelmä 1962.] 1–25.
- Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens. [Esitelmä 1964.] 61–80.
- Mein Weg in die Phänomenologie. [Kirjoitus 1963.] 81–90. Suom. Tieni fenomenologiaan. Suomentanut Arto Haapala. *Synteesi* 5 (2–3), 1986, 107–111.
- Q III–IV *Questions III et IV.* Tel, 172. Gallimard, Paris 1990.
- Séminaire du Thor 1968. [Ranskaksi muistiin merkitty seminaari 1968.] 372–414.
- Séminaire du Thor 1969. [Ranskaksi muistiin merkitty seminaari 1969.] 415–458.

B. GESAMTAUSGABE

Vuodesta 1975 alkaen ilmestynyttä ja edelleen keskeneräistä Heideggerin *Gesamtausgabe* julkaisee Vittorio Klostermann (Frankfurt am Main). *Gesamtausgabe*en viitataan tässä vain niiden teosten osalta, jotka eivät alun perin ole kokonaisuudessaan ilmestyneet sarjan ulkopuolella. Vakiintuneen käytännön mukaisesti viitteenä on GA + niteen numero. *Gesamtausgaben* kokonaissuunnitelma löytyy verkosta osoitteesta <http://www.klostermann.de/heidegger/gesamt.htm>.

- GA 13 *Aus der Erfahrung des Denkens 1910–1976*. [Puheita, runoja ja lyhyitä kirjoituksia 1910–76.] 1983.
- Schöpferische Landschaft: Warum bleiben wir in der Provinz? [Radiokuunnelma 1933.] 9–13. Suom. Luomisvoimainen ympäristö: Miksi me jäämme syrjäseudulle? Suomentanut Arto Haapala. *Synteesi* 5 (2–3), 1986, 112–113.
 - Zur Erörterung der Gelassenheit: Aus einem Feldweggespräch über das Denken. [Dialogi 1944–45.] 37–74. Suom. Silleen jättämisen pohtimiseksi: Peltotiekeskustelu ajattelemisesta. Suomentanut Reijo Kupiainen. Teoksessa *Silleen jättäminen*. (Filosofisia tutkimuksia Tampereen yliopistosta, 19.) Tampereen yliopisto, Tampere 1991, 43–99. 2., tarkistettu painos: *Silleen jättäminen*. (23°45: niin & näin -lehden filosofinen julkaisusarja.) Eurooppalaisen filosofian seura, Tampere 2002, 31–68. 3. painos: *Silleen jättäminen*. (23°45: niin & näin -lehden filosofinen julkaisusarja, 2.) Eurooppalaisen filosofian seura, Tampere 2005, 27–59.
 - Sprache und Heimat. [Esitelmä 1960.] 155–180.
- GA 16 *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges 1910–1976*. [Puheita ja lyhyitä kirjoituksia 1910–76.] 2000.
- Die Selbstbehauptung der deutschen Universität. [Virkaanastujaispuhe 1933.] 107–117. Suom. Saksalainen yliopisto puoltaa itseään. Suomentanut Jussi Backman. *Nuori Voima* 1/2003, 33–39.
 - Antrag auf die Wiedereinstellung in die Lehrtätigkeit (Reintegrierung). [Anomus Freiburgin yliopiston rehtorille 1945.] 397–404.

- Erläuterungen und Grundsätzliches. [Kirje Freiburgin yliopiston puhdistuslautakunnalle 1945.] 409–415.
- Zu 1933–1945. [Kirje Herbert Marcuselle 1948.] 430–431.
- Gelassenheit. [Esitelmä 1955.] 517–529. Suom. Silleen jättäminen. Suomentanut Reijo Kupiainen. Teoksessa *Silleen jättäminen*. (Filosofisia tutkimuksia Tampereen yliopistosta, 19.) Tampereen yliopisto, Tampere 1991, 21–42. 2., tarkistettu painos: *Silleen jättäminen*. (23°45: niin & näin -lehden filosofinen julkaisusarja.) Eurooppalaisen filosofian seura, Tampere 2002, 11–28. 3. painos: *Silleen jättäminen*. (23°45: niin & näin -lehden filosofinen julkaisusarja, 2.) Eurooppalaisen filosofian seura, Tampere 2005, 11–25.
- Spiegel-Gespräch mit Martin Heidegger. [Haastattelu 1966.] 652–683. Suom. »Enää vain jumala voi meidät pelastaa»: Martin Heideggerin *Spiegel*-haastattelu. Suomentanut Tere Vadén. *niin & näin* 4/1995, 6–16. Myös teoksessa George Steiner, *Heidegger*. Suomennos ja jälkisanat Tere Vadén. Gaudeamus, Helsinki 1997, 171–201.
- Martin Heidegger im Gespräch. [Haastattelu 1969.] 702–710.
- GA 59 *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks: Theorie der philosophischen Begriffsbildung*. [Luentoja 1920.] 1993.
- GA 60 *Phänomenologie des religiösen Lebens*. [Luentoja 1920–21.] 1995.
- GA 63 *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*. [Luentoja 1923.] 1982.
- GA 17 *Einführung in die phänomenologische Forschung*. [Luentoja 1923–24.] 1994.
- GA 18 *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*. [Luentoja 1924.] 2002.
- GA 19 *Platon: Sophistes*. [Luentoja 1924–25.] 1992.
- GA 20 *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. [Luentoja 1925.] 1979.
- GA 24 *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. [Luentoja 1927.] 1975.
- GA 25 *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*. [Luentoja 1927–28.] 1977.
- GA 29/30 *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*. [Luentoja 1929–30.] 1983.
- GA 31 *Vom Wesen der menschlichen Freiheit: Einleitung in die Philosophie*. [Luentoja 1930.] 1982.

- GA 32 *Hegels Phänomenologie des Geistes*. [Luentoja 1930–31.] 1980.
- GA 34 *Vom Wesen der Wahrheit: Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet*. [Luentoja 1931–32.] 1988.
- GA 39 *Hölderlins Hymnen »Germanien« und »Rhein«*. [Luentoja 1934–35.] 1980.
- GA 43 *Nietzsche: Der Wille zur Macht als Kunst*. [Luentoja 1936–37.] 1985.
- GA 65 *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. [Tutkielmia 1936–1938.] 1989.
- GA 45 *Grundfragen der Philosophie: Ausgewählte »Probleme« der »Logik«*. [Luentoja 1937–38.] 1984.
- GA 46 *Zur Auslegung von Nietzsches II. Unzeitgemäßer Betrachtung*. [Luentoja 1938–39.] 2003.
- GA 49 *Die Metaphysik des deutschen Idealismus*. [Luentoja 1941.] 1991.
- GA 66 *Besinnung*. [Tutkielmia 1938–39.] 1997.
- GA 52 *Hölderlins Hymne »Andenken«*. [Luentoja 1941–42.] 1982.
- GA 53 *Hölderlins Hymne »Der Ister«*. [Luentoja 1942.] 1984.
- GA 54 *Parmenides*. [Luentoja 1942–43.] 1982.
- GA 55 *Heraklit*. [Luentoja 1943–44.] 1979.

Suomalaista Heidegger-kirjallisuutta 1952–2006

A. HEIDEGGER-SUOMENNOKSET

Maailmassa-oleminen kanssa- ja itseolemisena: »Keskiverto ihminen». Suomentanut Eero Tarasti. *Synteesi* 5 (2–3), 1986, 19–34. [Das In-der-Welt-sein als Mit- und Selbstsein: Das »Man», *Sein und Zeit*, I Teil, I Abschnitt, 4. Kapitel, 1927.]

Tieni fenomenologiaan. Suomentanut Arto Haapala. *Synteesi* 5 (2–3), 1986, 107–111. [Mein Weg in die Phänomenologie, 1963.]

Luomisvoimainen ympäristö: Miksi me jäämme syrjäseudulle? Suomentanut Arto Haapala. *Synteesi* 5 (2–3), 1986, 112–113. [Schöpferische Landschaft: Warum bleiben wir in der Provinz? 1933.]

Silleen jättäminen. Suomentanut Reijo Kupiainen. Teoksessa *Silleen jättäminen*. (Filosofisia tutkimuksia Tampereen yliopistosta, 19.) Tampereen yliopisto, Tampere 1991, 21–42. 2., tarkistettu painos: *Silleen jättäminen*. (23°45: *niin & näin* -lehden filosofinen julkaisusarja, 2.) Eurooppalaisen filosofian seura, Tampere 2002, 11–28. 3. painos: *Silleen jättäminen*. (23°45: *niin & näin* -lehden filosofinen julkaisusarja, 2.) Eurooppalaisen filosofian seura, Tampere 2005, 11–25. [*Gelassenheit*, 1955.]

Silleen jättämisen pohtimiseksi: Peltotiekeskustelu ajattelemisesta. Suomentanut Reijo Kupiainen. Teoksessa *Silleen jättäminen*. (Filosofisia tutkimuksia Tampereen yliopistosta, 19.) Tampereen yliopisto, Tampere 1991, 43–99. 2., tarkistettu painos: (23°45: *niin & näin* -lehden filosofinen julkaisusarja, 2.) Eurooppalaisen filosofian seura, Tampere 2002, 31–68. 3. painos: *Silleen jättäminen*. (23°45: *niin & näin* -lehden filosofinen julkaisusarja, 2.) Eurooppalaisen filosofian seura, Tampere 2005, 27–59. [Zur Erörterung der Gelassenheit: Aus einem Feldweggespräch über das Denken, 1944–45.]

Tekniikan kysyminen. Suomentanut Vesa Jaaksi. *niin & näin* 2/1994, 31–40. [Die Frage nach der Technik, 1953.]

Paluu. Suomentanut Vesa Jaaksi. *niin & näin* 2/1994, 41–44. [Die Kehre, 1949.]

Taideteoksen alkuperä. Suomentanut Hannu Sivenius. Taide, Helsinki 1995. [Die *Ursprung des Kunstwerkes*, 1935/1936.]

Peltotie. Suomentanut Hanna Nurmi. *niin & näin* 2/1995, 71–72. [Der Feldweg, 1949.]

- »Enää vain jumala voi meidät pelastaa»: Martin Heideggerin *Spiegel*-haastattelu. Suomentanut Tere Vadén. *niin & näin* 4/1995, 6–16. Myös teoksessa George Steiner, *Heidegger*. Suomennos ja jälkisanat Tere Vadén. Gaudeamus, Helsinki 1997, 171–201. [*Spiegel-Gespräch mit Martin Heidegger*, 1966.]
- Hölderlin ja runouden olemus. Suomentanut Miika Luoto. *Nuori Voima* 4/1996, 33–40. [Hölderlin und das Wesen der Dichtung, 1936.]
- Olio. Suomentanut Reijo Kupiainen. *niin & näin* 4/1996, 54–60. [Das Ding, 1950.]
- Maailmankuvan aika. Suomentanut Markku Lehtinen. Teoksessa *Kirje »humanismista» & Maailmankuvan aika*. (Paradeigma.) Tutkijaliitto, Helsinki, 2000, 9–50. [Die Zeit des Weltbildes, 1938.]
- Kirje »humanismista». Suomentanut Markku Lehtinen. Teoksessa *Kirje »humanismista» & Maailmankuvan aika*. (Paradeigma.) Tutkijaliitto, Helsinki, 2000, 51–109. [Brief über den »Humanismus», 1946.]
- Oleminen ja aika. Suomentanut Reijo Kupiainen. Vastapaino, Tampere 2000. [*Sein und Zeit*, 1927.]
- Saksalainen yliopisto puoltaa itseään. Suomentanut Jussi Backman. *Nuori Voima* 1/2003, 33–39. [Die Selbstbehauptung der deutschen Universität, 1933.]
- Rakentaa asua ajatella. Suomentanut Vesa Jaaksi. *niin & näin* 3/2003, 53–59. [Bauen Wohnen Denken, 1951.]
- Sana. Suomentanut Jussi Backman, Stefan Georgen runon »Sana» suomentanut Olli Sinivaara. *Tuli & Savu* 3/2004, 52–60. [Das Wort, 1958.]

B. SUOMENNETTUA HEIDEGGER-KIRJALLISUUTTA

- APEL, KARL-OTTO (1970), Wittgenstein ja Heidegger. Suomentaneet Sirpa Rossi ja Sirpa Routila. Teoksessa Hintikka, Jaakko & Routila, Lauri (toim.) (1970), *Filosofian tila ja tulevaisuus*. Weilin + Göös, Helsinki, 97–137. [Wittgenstein und Heidegger, 1967.]
- ARENDT, HANNAH (2003), Heidegger-kettu. Suomentanut Sami Syrjämäki. *niin & näin* 1/2003, 31.
- BEAUFRET, JEAN (2000), *Fysis ja tehne*. Suomentanut Kaisa Sivenius ym. *Nuori Voima* 4/2000, 24–27.
- BERNHARD, THOMAS (2003), Vanhoja mestareita (katkelma). Suomentanut Markku Paasonen. *Nuori Voima* 1/2003, 40–41. [*Alte Meister: Komödie*, 1985.]

- BRANDOM, ROBERT (2003), *Dasein* – tematisoiva oleva. Suomentaneet Rauno Huttunen ja Leena Kakkori. Teoksessa Kakkori, Leena (toim.) (2003), *Katseen tarkentaminen: Kirjoituksia Martin Heideggerin Olemisesta ja ajasta*. (SoPhi, 71.) Jyväskylän yliopisto, Jyväskylä, 42–65. [Dasein, the Being that Thematisizes, 1997.]
- DASTUR, FRANÇOISE (2004), Mitä tarkoittaa »hyvä eurooppalainen»? Suomentanut Miika Luoto. *Tiede & edistys* 29 (4), 273–286. [What does it mean to be a »good European»? 2004.]
- DERRIDA, JACQUES (1985), La différence. Suomentanut Hannu Sivenius. *Synteesi* 4 (3), 14–31. Myös: *Différance*. Suomentanut Hannu Sivenius. Teoksessa Derrida, Jacques (2003), *Platonin apteekki ja muita kirjoituksia*. Toimittaneet Teemu Ikonen ja Janne Porttikivi. Gaudeamus, Helsinki, 246–273, 350–352. [La différence, 1972.]
- DERRIDA, JACQUES (2003), *Üsia ja grammē: Huomautus Olemisen ja ajan alaviitteeseen*. Suomentaneet Teemu Ikonen, Miika Luoto ja Janne Porttikivi. Teoksessa Derrida, Jacques (2003), *Platonin apteekki ja muita kirjoituksia*. Toimittaneet Teemu Ikonen ja Janne Porttikivi. Gaudeamus, Helsinki, 209–245, 342–349. [Ousia et grammē: Note sur une note de Sein und Zeit, 1969.]
- DREYFUS, HUBERT L. (1998), Heidegger nihilism, taiteen, teknologian ja politiikan suhteista. Suomentanut Ukri Pulliainen. Teoksessa Haapala, Arto (toim.) (1998), *Heidegger: Ristiriitojen filosofi*. Gaudeamus, Helsinki, 203–233, 287–289. [Heidegger on the Connection between Nihilism, Art, Technology, and Politics, 1993.]
- GADAMER, HANS-GEORG (1996), Käsithistoria ja filosofian kieli. Suomentanut Jarkko S. Tuusvuori. *niin & näin* 2/1996, 6–13. [Die Begriffsgeschichte und die Sprache der Philosophie, 1971.]
- GADAMER, HANS-GEORG (1998), Takaisin Syrakusasta? Suomentanut Janita Hämäläinen. Teoksessa Haapala, Arto (toim.) (1998), *Heidegger: Ristiriitojen filosofi*. Gaudeamus, Helsinki, 54–57. [Zurück von Syrakus, 1988.]
- GADAMER, HANS-GEORG (2002), Ymmärtämisen kehästä. Suomentanut Ismo Nikander. *niin & näin* 3/2002, 66–69. Myös teoksessa Hans-Georg Gadamer, *Hermeneutiikka: Ymmärtäminen tieteissä ja filosofiassa*. Valikoinut ja suomentanut Ismo Nikander. Vastapaino, Tampere 2004, 29–39. [Vom Zirkel des Verstehens, 1959.]
- GADAMER, HANS-GEORG (2004), *Hermeneutiikka: Ymmärtäminen tieteissä ja filosofiassa*. Valikoinut ja suomentanut Ismo Nikander. Vastapaino, Tampere.
- GADAMER, HANS-GEORG (2005), Esipuhe *Wahrheit und Methoden* toiseen painokseen. Suomentanut Kimmo Jylhä. *niin & näin* 3/2002, 86–90. Myös

- teoksessa Tontti, Jarkko (toim.) (2005), *Tulkinnasta toiseen: Esseitä hermeneutiikasta*. Vastapaino, Tampere, 122–135. [Vorrede zur 2. Auflage, 1965.]
- HARRIES, KARSTEN (2003), Kotia etsimässä. Suomentanut Pekka Passinmäki. *niin & näin* 3/2003, 47–51. [Unterwegs zur Heimat / In Search of Home, 1998/2000.]
- HARVEY, IRENE E. (1987), Dekonstruktion lähteillä: Kant, Nietzsche, Heidegger ja Derrida. Suomentanut Tuija Pulkkinen. *Tiede & edistys* 12 (4), 270–283. [Well-springs of Deconstruction, 1987.]
- VON HERRMANN, FRIEDRICH-WILHELM (1998), Fenomenologian käsite Heideggerillä ja Husserlilla. Suomentanut Miika Luoto. Teoksessa Haapala, Arto (toim.) (1998), *Heidegger: Ristiriitojen filosofi*. Gaudeamus, Helsinki, 105–135, 273–275. [Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl, 1981.]
- LACOE-LABARTHE, PHILIPPE (1998), Transsendenssi päättyy politiikkaan. Suomentanut Markku Lehtinen. Teoksessa Haapala, Arto (toim.) (1998), *Heidegger: Ristiriitojen filosofi*. Gaudeamus, Helsinki, 67–101, 270–273. [La transcendence finie/t dans la politique, 1981.]
- LACOE-LABARTHE, PHILIPPE (2001), Kansallissocialismin henki ja sen kohtalo. Suomentanut Janne Porttikivi. *Nuori Voima* 2/2001, 27–31.
- LACOE-LABARTHE, PHILIPPE & NANCY, JEAN-LUC (2002), *Natsimyytti*. Suomentaneet Merja Hintsa ja Janne Porttikivi. (Paradeigma.) Tutkijaliitto, Helsinki. [*Le mythe nazi*, 1991.]
- LEVINAS, EMMANUEL (1991), Kohti toista: Käden ojennus. Suomentanut Antti Pönni. *Nuori Voima* 6/1991, 18–20.
- LEVINAS, EMMANUEL (1996), *Etiikka ja äärettömyys: Keskusteluja Philippe Nemon kanssa – Toisen jälki*. Suomentaneet Antti Pönni ja Outi Pasanen. (Eurooppalaisia ajattelijoita.) Gaudeamus, Helsinki, 46–51. [*Ethique et infini*, 1982; *La trace de l'autre*, 1982.]
- MARX, WERNER (1998), Ajattelu ja ajattelun asia. Suomentanut Janita Hämäläinen. Teoksessa Haapala, Arto (toim.) (1998), *Heidegger: Ristiriitojen filosofi*. Gaudeamus, Helsinki, 136–157, 275–276. [Das Denken und seine Sache, 1977.]
- NANCY, JEAN-LUC (1998), *Heideggerin »alkuperäinen etiikka»*. Suomentanut Kaisa Sivenius. Loki-kirjat, Helsinki. [*L'«éthique originaire» de Heidegger*, 1996.]
- PÖGGELER, OTTO (1998), Heideggerin olemisen topologia. Suomentanut Miika Luoto. Teoksessa Haapala, Arto (toim.) (1998), *Heidegger: Ristiriitojen filosofi*. Gaudeamus, Helsinki, 158–180, 276–286. [Heideggers Topologie des Seins, 1972.]

- RÉE, JONATHAN (2000), *Heidegger: Historia ja totuus Olemisessa ja ajassa*. Suomentanut Hannu Sivenius. (Suuret filosofit, 9.) Otava, Helsinki. [*Heidegger: History and Truth in Being and Time*, 1998.]
- RICHTER, DUNCAN (2003), Onko luonto konservatiivinen? Wittgenstein ja Heidegger arkkitehtuurista ja runoudesta. Suomentanut Tommi Uschanov. *niin & näin* 3/2003, 61–69.
- RICŒUR, PAUL (2005), Eksistenssi ja hermeneutiikka. Suomentanut Jarkko Tontti. Teoksessa Tontti, Jarkko (toim.) (2005), *Tulkinnasta toiseen: Esseitä hermeneutiikasta*. Vastapaino, Tampere, 140–163. [*Existence et herméneutique*, 1969.]
- RORTY, RICHARD (1998), Eräs mahdollinen maailma. Suomentanut Janita Hämäläinen. Teoksessa Haapala, Arto (toim.) (1998), *Heidegger: Ristiriitojen filosofi*. Gaudeamus, Helsinki, 58–66. [*Eine andere mögliche Welt*, 1992.]
- RUIN, HANS (2003), Historia ja elämä. Suomentanut Leena Kakkori. Teoksessa Kakkori, Leena (toim.) (2003), *Katseen tarkentaminen: Kirjoituksia Martin Heideggerin Olemisesta ja ajasta*. (SoPhi, 71.) Jyväskylän yliopisto, Jyväskylä, 32–41.
- SHEEHAN, THOMAS (1998), Elämä luettavana: Heidegger ja kovat ajat. Suomentanut Ukri Pulliainen. Teoksessa Haapala, Arto (toim.) (1998), *Heidegger: Ristiriitojen filosofi*. Gaudeamus, Helsinki, 27–53, 267–270. [*Reading a Life: Heidegger and Hard Times*, 1993.]
- SKIRBEKK, GUNNAR (2003), Ihminen eli *Dasein* transsendentaalisena immanenssina. Suomentanut Raino Huttunen. Teoksessa Kakkori, Leena (toim.) (2003), *Katseen tarkentaminen: Kirjoituksia Martin Heideggerin Olemisesta ja ajasta*. (SoPhi, 71.) Jyväskylän yliopisto, Jyväskylä, 69–89. [*Man (Dasein) as »Transcendental Immanence»*, 1968.]
- SLOTERDIJK, PETER (2000), Sääntöjä ihmistarhalle: Vastauskirjoitus *Kirjeeseen »humanismista»*. Suomentanut Markku Lehtinen. *Nuori Voima* 1/2000, 7–16. [*Regeln für den Menschenpark: Ein Antwortschreiben zum Brief über den Humanismus*, 1999.]
- STEINER, GEORGE (1997), *Heidegger*. Suomennos ja jälkisanat Tere Vadén. Gaudeamus, Helsinki. [*Heidegger*, 1978.]
- SVENDSEN, LARS FR. H. (2005), *Ikävystymisen filosofiaa*. Suomentaneet Katriina Savolainen ja Risto Varteva, tarkastanut Tuomas Nevanlinna. Tammi, Helsinki. [*Kjedsomhetens filosofi*, 2005.]

- TAMINIAUX, JACQUES (1998), *Gestell ja Ereignis*. Suomentanut Markku Lehtinen. Teoksessa Haapala, Arto (toim.) (1998), *Heidegger: Ristiriitojen filosofi*. Gaudeamus, Helsinki, 183–202, 286. [Gestell et Ereignis, 1982.]
- TAYLOR, CHARLES (1998), Heidegger, kieli ja ekologia. Suomentanut Ukri Pulliainen. Teoksessa Haapala, Arto (toim.) (1998), *Heidegger: Ristiriitojen filosofi*. Gaudeamus, Helsinki, 234–266, 289–292. [Heidegger, Language, and Ecology, 1992.]
- TUCHAŃSKA, BARBARA (2003), Heideggerin ontologinen totuus. Suomentanut Leena Kakkori. Teoksessa Kakkori, Leena (toim.) (2003), *Katseen tarkentaminen: Kirjoituksia Martin Heideggerin Olemisesta ja ajasta*. (SoPhi, 71.) Jyväskylän yliopisto, Jyväskylä, 114–128.
- VATTIMO, GIANNI (2005), Rationaalisuuden rekonstruktio. Suomentanut Juhani Vähämäki. Teoksessa Tontti, Jarkko (toim.) (2005), *Tulkinnasta toiseen: Esseitä hermeneutiikasta*. Vastapaino, Tampere, 177–191. [Ricostruzione della razionalità, 1992.]

C. SUOMESSA ILMESTYNEET HEIDEGGERIA KÄSITTELEVÄT TUTKIMUKSET, VÄITÖSKIRJAT JA KOKOOMATEOKSET

- AHONEN, PERTTI (2003), *Vireällä mielellä: Ymmärtämisen ja eettisyyden mielialat*. (23°45: niin & näin -lehden filosofinen julkaisusarja, 6.) Eurooppalaisen filosofian seura, Tampere.
- BACKMAN, JUSSI (2005), *Omaisuus ja elämä – Heidegger ja Aristoteles kreikkalaisen ontologian rajalla*. (23°45: niin & näin -lehden filosofinen julkaisusarja, 14.) Eurooppalaisen filosofian seura, Tampere.
- BACKMAN, JUSSI & LUOTO, MIIKA (toim.) (2006), *Heidegger – Ajattelun aiheita*. (23°45: niin & näin -lehden filosofinen julkaisusarja, 21.) Eurooppalaisen filosofian seura, Tampere.
- ELOVAARA, RAILI (1976), *The Problem of Identity in Samuel Beckett's Prose: An Approach from Philosophies of Existence*. (Annales Academiae Scientiarum Fennicae, Dissertationes humanarum litterarum, 8.) Suomalainen tiedeakatemia, Helsinki.
- ELOVAARA, RAILI (1978), *Eksistentiaalifilosofisen kirjallisuudentutkimuksen premisseistä ja soveltuvuudesta*. (Opuscula philosophica Turkuensia, 6.) Societas philosophica et phenomenologica Finlandiac, Turku.

- HAAPALA, ARTO (toim.) (1998), *Heidegger: Ristiriitojen filosofi*. Gaudeamus, Helsinki.
- HOKKANEN, HANNE ym. (toim.) (1993), *Julkisuus ja ahdistus: JULMA-projektin ontologinen antologia kenen tahansa elämästä*. Yliopistopaino, Helsinki.
- HUHTINEN, AKI (1995), *Dasein-analyysi: Eksistentiaalinen psykoanalyysi*. (Filosofisia tutkimuksia Tampereen yliopistosta, 55.) Tampereen yliopisto, Tampere.
- JAAKSI, VESA (1992), *Kriisi luontosuhteessa*. (Filosofisia tutkimuksia Tampereen yliopistosta, 32. / SUFI-tutkimuksia, 2.) Tampereen yliopisto, Tampere.
- JUNTUNEN, MATTI (1990), *Martin Heideggerin fundamentaaliontologian modaali-temporaalinen problematiikka*. (Jyväskylän yliopiston Filosofian laitoksen julkaisuja, 41.) Jyväskylän yliopisto, Jyväskylä.
- KAKKORI, LEENA (2001), *Heideggerin aukeama: Tutkimuksia totuudesta ja taiteesta Martin Heideggerin avaamassa horisontissa – Heidegger's Clearing: Studies on Truth and Art in the Horizon Opened by Martin Heidegger*. (Jyväskylä Studies in Education, Psychology and Social Research, 192.) Jyväskylän yliopisto, Jyväskylä.
- KAKKORI, LEENA (toim.) (2003), *Katseen tarkentaminen: Kirjoituksia Martin Heideggerin Olemisesta ja ajasta*. (SoPhi, 71.) Jyväskylän yliopisto, Jyväskylä.
- KIM, JONG-DAE (2005), *Beschreibung der Alltäglichkeit: Eine Studie zur existenzialistischen Schreibweise bei Martin Walser*. (Acta Universitatis Ouluensis, Series B, Humaniora, 63.) Oulun yliopisto, Oulu.
- KLEMOLA, TIMO (1998), *Ruumis liikkuu – liikkuko henki? Fenomenologinen tutkimus liikunnan projekteista*. (Filosofisia tutkimuksia Tampereen yliopistosta, 66.) Tampereen yliopisto, Tampere.
- KLEMOLA, TIMO (2004), *Taidon filosofia – Filosofin taito*. Tampere University Press, Tampere.
- KOSKI, TAPIO (2000), *Liikunta elämäntapana ja henkisen kasvun välineenä: Filosofinen tutkimus liikunnan merkityksestä, esimerkkeinä jooga ja zen-budo*. Tampereen yliopisto, Tampere.
- KOSKI, TAPIO (2005), *Juoksemisen filosofia: Kestävyysjuoksun monet ulottuvuudet – miten liban kautta voi haastaa itsensä*. Tampere University Press, Tampere.
- KUPIAINEN, REIJO (1991), *Ajattelemisen anarkia: Transmetafyyminen asenne Martin Heideggerilla*. (Filosofisia tutkimuksia Tampereen yliopistosta, 18.) Tampereen yliopisto, Tampere.
- KUPIAINEN, REIJO (1997), *Heideggerin ja Nietzschen taidekäsitysten jäljillä*. Gaudeamus, Helsinki.

- KUPIAINEN, REIJO (2005), *Mediakasvatuksen eetos: Fenomenologinen tutkimus media-kasvatuksen etiikasta*. (Acta Universitatis Lapponiensis, 86.) Lapin yliopisto, Rovaniemi.
- KURKI, JANNE (2003), *Dis-positions: The Structures and Limit Concepts of Articulations of Being in Aristotle, Kant, Heidegger and Lacan*. Helsinki University Printing House, Helsinki.
- KUSCH, MARTIN (1984), *Kuolevan järjen kritiikki: Kuusi luentoa*. (Jyväskylän yliopiston ylioppilaskunnan julkaisusarja, 17.) Jyväskylän yliopisto, Jyväskylä.
- KUSCH, MARTIN (1986), *Ymmärtämisen haaste*. (Prometheus.) Pohjoinen, Oulu.
- KUSCH, MARTIN (1989), *Language as Calculus vs. Language as Universal Medium: A Study in Husserl, Heidegger and Gadamer*. Oulun yliopisto, Oulu. Myös: Kluwer, Dordrecht 1989.
- LEHTINEN, TORSTI (2002), *Eksistentiaalisuus: Vapauden filosofia*. Kirjapaja, Helsinki.
- LUOTO, MIKA (2002), *Heidegger ja taiteen arvoitus*. (Paradeigma.) Tutkijaliitto, Helsinki.
- MONNI, KIRSI (2004), *Olemisen poeettinen liike: Tanssin uuden paradigman taidefilosofia tulkintoja Martin Heideggerin ajattelun valossa sekä taiteellinen työ vuosilta 1996–1999*. (Acta Scenica, Näyttämötaide ja tutkimus, 15.) Teatterikorkeakoulu, Helsinki.
- NIEMI-PYNTTÄRI, RISTO (1988), *Luonto-fraasin radikalisoituminen Martin Heideggerin filosofianssa*. (Jyväskylän yliopiston ylioppilaskunnan julkaisusarja, 24.) Jyväskylän yliopiston ylioppilaskunta, Jyväskylä.
- OJAKANGAS, MIKA (2002), *Kenen tahansa politiikka: Kohti ulossulkematonta demokraattista yhteisöä*. (Paradeigma.) Tutkijaliitto, Helsinki.
- PASSINMÄKI, PEKKA (2002), *Kaupunki ja ihmisen kodittomuus: Filosofinen analyysi rakentamisesta ja arkkitehtuurista*. (23°45: niin & näin -lehden filosofinen julkaisusarja, 4.) Eurooppalaisen filosofian seura, Tampere.
- RAUHALA, LAURI (1970), *Die Seinsfrage in der sog. neueren Psychosomatik*. (Turun yliopiston julkaisuja, Sarja B, Humaniora, 118.) Turun yliopisto, Turku.
- RAUHALA, LAURI (1978), *Ihmistuntemuksesta eksistentiaalisen fenomenologian valossa*. (Helsingin yliopiston Psykologian laitoksen soveltavan psykologian osaston tutkimuksia, 3.) Helsingin yliopisto, Helsinki.
- RAUHALA, LAURI (1993), *Eksistentiaalinen fenomenologia hermeneuttisen tieteenfilosofian menetelmänä: Maailmankuvan kokonaisrakenteen erittelyä ihmistä koskevien tietojen kysymyksissä*. (Filosofisia tutkimuksia Tampereen yliopistosta, 41.) / SUFI-

- tutkimuksia, 8.) Tampereen yliopisto, Tampere. 2., täydennetty painos (2005): *Hermeneuttisen tieteenfilosofian analyyseja ja sovelluksia*. Yliopistopaino, Helsinki.
- REENPÄÄ, LAURI (2005), *Ihminen kulttuurissa – kulttuuri ihmisessä*. Yliopistopaino, Helsinki.
- REENPÄÄ, YRJÖ (1952), *Der Verstand als Anschauung und Begriff*. (Suomalaisen tiedeakatemian toimituksia, B 76, 1.) Suomalainen tiedeakatemia, Helsinki.
- REENPÄÄ, YRJÖ (1966), *Über die Zeit: Darstellung und Kommentar einiger Interpretationen des Zeitlichen in der Philosophie: Über die Zeit in den Naturwissenschaften*. (Acta Philosophica Fennica, 19.) Societas Philosophica Fennica, Helsinki.
- REENPÄÄ, YRJÖ (1974), *Ajateltua ja koettua*. Otava, Helsinki.
- ROUTILA, LAURI (1970), *Über Zeichen, Sinn und Wahrheit*. (Turun yliopiston julkaisu, B 117.) Turun yliopisto, Turku.
- SAKARI, MARJA (2000), *Käsitetaiteen etiikkaa: Suomalaisen käsitetaiteen postmodernia ja fenomenologista tulkintaa*. (Dimensio, 4.) Valtion taidemuseo, Helsinki.
- TARASTI, EERO (2004), *Arvot ja merkit: Jobdatus eksistentiaalisemiotiikkaan*. Gaudeamus, Helsinki.
- TONTTI, JARKKO (toim.) (2005), *Tulkinnasta toiseen: Esseitä hermeneutiikasta*. Vastapaino, Tampere.
- UKKOLA, HELGE (1973), *Romantiikan vanavedessä: Eksistentiaalisismi, ekspressionismi: Kulttuurihistoriallinen tutkimus*. (Acta Universitatis Tamperensis, Series A, 51.) Tampereen yliopisto, Tampere.
- VARTO, JUHA (toim.) (1989), *Fenomenologeja: Maailma minussa – minä maailmassa: Filosofian tutkijaseminaari 1988*. (Filosofisia tutkimuksia Tampereen yliopistosta, 1.) Tampereen yliopisto, Tampere.
- VARTO, JUHA (1991), *Laulu maasta: Luennot etiikasta*. (Filosofisia tutkimuksia Tampereen yliopistosta, 23.) Tampereen yliopisto, Tampere. 2. painos 1995.
- VARTO, JUHA (1992), *Fenomenologinen tieteen kritiikki*. (Filosofisia tutkimuksia Tampereen yliopistosta, 30. / SUFI-tutkimuksia, 1.) Tampereen yliopisto, Tampere. 2. painos 1995.
- VARTO, JUHA (toim.) (1992), *Silleen jättäminen ja politiikka*. (Filosofisia tutkimuksia Tampereen yliopistosta, 35. / SUFI-tutkimuksia, 4.) Tampereen yliopisto, Tampere, 25–50.
- VARTO, JUHA (1993), *Tästä jonnekin muualle: Polkuja Heideggerista*. (Filosofisia tutkimuksia Tampereen yliopistosta, 40.) Tampereen yliopisto, Tampere. 2. painos 1995. 3. painos Tampere University Press, Tampere, 2003.

VARTO, JUHA & VEENKIVI, LIISA (1993), *Näkyvä ja näkymätön: Filosofisia keskusteluja.* (Yleisradion opetusjulkaisut.) Yleisradio, Helsinki.

D. SUOMESSA ILMESTYNEET HEIDEGGER-ARTIKKELIT

- AHONEN, PERTTI (2002), Heidegger: Hairahtanut, kirottu ja anteeksi saanut? *Kosmopolis* 32 (3), 65–78.
- ATILA, LAURA (1998), Musiikillisesta tulkinnasta: Pohdiskelua hermeneuttisen filosofian, erityisesti Martin Heideggerin taidefilosofian pohjalta. *Finaali* 4/1998, 7–22.
- BACKMAN, JUSSI (2003), Tämän murroksen loisto ja suuruus: Heideggerin rehtoraattipuhe 1933. *Nuori Voima* 1/2003, 31–32.
- BACKMAN, JUSSI (2004), Aiheesta toiseen: Parmenides, Heidegger ja ajattelun lähtökohdat. *Ajatus* 61, 209–251.
- BACKMAN, JUSSI (2004), Todellisuuden kielteisyyys: Heidegger, Carnap, Parmenides. Teoksessa Gylling, Heta & Kivinen, S. Albert & Vilkkö, Risto (toim.), *Kielto. Yliopistopaino*, Helsinki, 199–208.
- BACKMAN, JUSSI (2005), Levon ja levottomuuden etiikka: Aristoteles, Heidegger ja elämän liike. Teoksessa Haukioja, Jussi & Räikkä, Juha (toim.), *Elämän merkitys: Filosofisia kirjoituksia elämästä*. Unipress, Kuopio, 15–29.
- BACKMAN, JUSSI (2006), Heidegger Suomessa. Tässä kokoelmassa.
- BACKMAN, JUSSI (2006), Omaisuus ja elämä. Tässä kokoelmassa.
- BECKER, LEENA (2000), Opas meni harhaan. (Arvostelu: Hannah Arendt & Martin Heidegger, *Briefe 1925 bis 1927 und andere Zeugnisse*.) *Helsingin Sanomat / Kulttuuri*, 2.8.2000.
- BORG, FRANK (2001), Tänkandets hantverk. *Ny tid* 3/2001, 12–13.
- BROMS, HENRI (1989), Historiallisia käsittämättömyyksiä. *Synteesi* 8 (1–2), 67–68.
- CHARLES, DANIEL (1988), Heidegger on Hermeneutics and Music Today. Teoksessa Rantala, Veikko & Rowell, Lewis & Tarasti, Eero (toim.) (1988), *Essays on the Philosophy of Music*. (Acta Philosophica Fennica, 43.) Philosophical Society of Finland, Helsinki, 154–166.
- ELOVAARA, RAILI (1986), Heideggerilaisuus Eeva-Liisa Mannerin tuotannossa. *Synteesi* 5 (2–3), 40–48. Myös teoksessa *Läpi lentävän peilin: Esseitä Eeva-Liisa Mannerin tuotannosta*. (Jyväskylän yliopiston Kirjallisuuden laitoksen monisteita, 42.) Jyväskylän yliopisto, Jyväskylä, 11–36.

- ELOVAARA, RAILI (1987), Heideggers Gedankengut im Werk von Eva-Liisa Manner. *Mitteilungen aus der deutschen Bibliothek* 19, 61–69.
- ESKOLA, TIMO (2000), (Arvostelu: Martin Heidegger, *Oleminen ja aika*.) *Perusta* 3/2000, 165–166.
- FORSS, ANNE-MARI (2003), Tavoitteena varsinaistunut ihminen. (Arvostelu: Pekka Passinmäki, *Kaupunki ja ihmisen kodittomuus*.) *niin & näin* 3/2003, 142–143.
- GYLÉN, MARKO (2006), Taideteoksen kieleen tuomisen ongelmasta. Tässä kokoelmassa.
- HAAPALA, ARTO (1986), Taideteos tapahtumana: Martin Heideggerin taidekäsitteiden peruslinjoja. *Synteesi* 5 (2–3), 1–18.
- HAAPALA, ARTO (1989), Väline ja taideteos Heideggerin filosofiassa. *Synteesi* 8 (1–2), 60–66.
- HAAPALA, ARTO (1993), Kulttuurisesti merkittävät objektit: Kohti heideggerilaista julkisuuden analyysiä. Teoksessa Hokkanen, Hanne ym. (toim.) (1993), *Julkisuus ja abdistus: Julma-projektin ontologinen antologia kenen tahansa elämästä*. Yliopistopaino, Helsinki, 209–226.
- HAAPALA, ARTO (1993), Martin Heidegger. *Taide* 33 (4), 6–9, 61, 66.
- HAAPALA, ARTO (1995), Truth, game and art: Heidegger and Gadamer on the ontology of the work of art. Teoksessa Pettersson, Magnus (toim.) (1995), *Festskrift till Johan Wrede 18.10.1995*. (Skrifter utgivna av Svenska litteratursällskapet i Finland, 594.) Svenska litteratursällskapet i Finland, Helsingfors, 221–228.
- HAAPALA, ARTO (1996), Heideggeria suomeksi. (Arvostelu: Martin Heidegger, *Taideteoksen alkuperä*.) *Synteesi* 15 (3), 101–102.
- HAAPALA, ARTO (1998), Esipuhe. Teoksessa Haapala, Arto (toim.) (1998), *Heidegger: Ristiriitojen filosofi*. Gaudeamus, Helsinki, 5–6.
- HAAPALA, ARTO (1998), Johdanto. Teoksessa Haapala, Arto (toim.) (1998), *Heidegger: Ristiriitojen filosofi*. Gaudeamus, Helsinki, 9–24.
- HAAPALA, ARTO (2000), Maailmassa-oleminen ja taitelijan eksistenssi: Askeleita eksistentiaaliseseen etiikkaan. Teoksessa Haapala, Arto & Lehtinen, Markku (toim.) (2000), *Elämys, taide, totuus: Kirjoituksia fenomenologisesta estetiikasta*. Yliopistopaino, Helsinki, 121–156.
- HAAPALA, ARTO (2003), Existential Aesthetics and Interpretation. Teoksessa Haapala, Arto & Kuisma, Oiva (toim.) (2003), *Aesthetic Experience and the Ethical Dimension: Essays on Moral Problems in Aesthetics*. (Acta Philosophica Fennica, 72.) Philosophical Society of Finland, Helsinki, 101–126.

- HAAPARANTA, LEILA (2005), Carnapin ja Heideggerin kiista. Tässä kokoelmassa.
- HANKAMÄKI, JUKKA (2004), Heidegger – Sankarini! Mistä kiistaa käytiin? *Tiedepolitiikka* 29 (4), 31–38.
- HANKAMÄKI, JUKKA (2005), Ikuinen Heidegger. *Tiedepolitiikka* 30 (2), 56.
- HEIKKILÄ, MARTTA (1998), Heidegger ja arkkitehtuurin olemus. *Arkkitehti* 6/1998, 69.
- HEINÄMAA, SARA (2004), Phenomenology of Persons or Ontological Analytic of Dasein? A Reply to Heidegger's Critique of Classical Phenomenology? (Abstract). Teoksessa Ikäheimo, Heikki & Kotkavirta, Jussi & Laitinen, Arto & Lyyra, Pessi (toim.) (2004), *Personhood: Workshop Papers of the Conference »Dimensions of Personhood«*. (University of Jyväskylä Publications in Philosophy, 68.) University of Jyväskylä, Jyväskylä, 242–243.
- HEINÄMAA, SARA (2004), Sielusta, ruumiista ja hengen elämästä: Husserlin (ennakko)vastaus Heideggerin huomautuksiin. *Ajatus* 61, 167–208.
- HIMANKA, JUHA (1997), Heidegger harkitsee tiedettä: Kommentti Pauli Pylkölle. *Ajatus* 54, 225–228.
- HIMANKA, JUHA (1999), Heideggerin Kreikka. *Helikon* 3/1999, 14–15.
- HIMANKA, JUHA (2000), Heidegger and Kahn on Being and Greece. Teoksessa Himanka, Juha (2000), *Phenomenology and Reduction*. Toireettisen filosofian tohtorinväitöskirja. (Helsingin yliopiston Filosofian laitoksen julkaisuja, 1/2000.) Helsingin yliopisto, Helsinki, 89–122.
- HIMANKA, JUHA (2000), Oleminen... ja aika: Muuntunut käsitys Aristoteleesta. Teoksessa Pihlström, Sami & Siitonen, Arto & Vilkkö, Risto (toim.) (2000), *Aika*. Gaudeamus, Helsinki, 191–199.
- HIMANKA, JUHA (2000), Olemisen monet merkitykset. (Arvostelu: Martin Heidegger, *Oleminen ja aika*.) *Voima* 1/2000, 36–37.
- HIMANKA, JUHA (2006), Mitä kuuluu asiaan? Husserl Heideggerin taustalla. Tässä kokoelmassa.
- HIRVONEN, ARI (2001), Martin Heidegger – oleminen ja oikeus. Teoksessa Tontti, Jarkko & Mäkelä, Kaisa (toim.) (2001), *Filosofien oikeus, osa II*. (Suomalaisen lakimiesyhdistyksen julkaisuja, 3.) Suomalainen lakimiesyhdistys, Helsinki, 9–69.
- HIRVONEN, ARI (2006), Heidegger oikeuden edessä. Tässä kokoelmassa.
- HOLVAS, JAKKE (1995), Subtiili modaliteetti. (Arvostelu: Martin Heidegger, *Taide-teoksen alkuperä*.) *Nuori Voima* 6/1995, 50.

- HUTTUNEN, RAUNO & KAKKORI, LEENA (2002), The hermeneutics of truth and self-hood: Heidegger's, Gadamer's and Ricœur's significance in the autobiographical research. Teoksessa Huttunen, Rauno & Heikkinen, Hannu & Syrjälä, Leena (toim.) (2002), *Narrative Research: Voices of Teachers and Philosophers*. (SoPhi, 67.) Jyväskylän yliopisto, Jyväskylä.
- HÄMÄLÄINEN, JANITA (1999), Korkkiruuvien kierteitä. (Arvostelu: Hannah Arendt & Martin Heidegger, *Briefe 1925 bis 1975 und andere Zeugnisse*.) *Nuori Voima* 2/1999, 52–53.
- IKÄHEIMO, HEIKKI (1998), Tietoisuuden tieltä hakotielle: Heidegger lukee Hegelin *Hengen fenomenologian* johdantoa. Teoksessa Kuhmonen, Petri & Sillman, Seppo (toim.) (1998), *Jaettu jana, ääretön raja: Pellervo Oksalan juhla-kirja*. (Jyväskylän yliopiston Filosofian laitoksen julkaisuja, 65.) Jyväskylän yliopisto, Jyväskylä, 196–212.
- IKÄHEIMO, HEIKKI (2006), Heidegger, Hegel ja meidän aikamme. Tässä kokoel-massa.
- ITKONEN, MATTI (1993), Kronos ja Kairos: Paluu itseen – Martin Heidegger ja Eeva-Liisa Manner. Teoksessa Varto, Juha (toim.) (1993), *Pohdin* 8. (Filosofia tutkimuksia Tampereen yliopistosta, 42.) Tampereen yliopisto, Tampere, 86–107.
- JAAKSI, VESA (1995), Tekniikka ja olemisen paluu: Suomentajan johdanto. *niin & näin* 2/1994, 30.
- JALAVA, MARJA (2000), Miksi on olemassa ylipäättään jotakin, pikemminkin kuin ei mitään? (Arvostelu: Martin Heidegger, *Oleminen ja aika*.) *Historiallisia arvoste-luja* 7/2000.
- JOENSUU, KOSTI (2003), Eksistenssin riisto: Heideggerin muodollisen »etiikan» periaatteista. Teoksessa Kakkori, Leena (toim.) (2003), *Katseen tarkentaminen: Kirjoituksia Martin Heideggerin Olemisesta ja ajasta*. (SoPhi, 71.) Jyväskylän yliopisto, Jyväskylä, 131–156.
- JOHANSSON, PEIK (1988), Filosofien ikioma Waldheim-skandaali. *Suomi* 3/1988, 18–19.
- JULKUNEN, PERTTI (1993), Tuossaolo ja julkisuus: Tulkintoja Martin Heideggerin mahtavasta ahdistuksesta. Teoksessa Hokkanen, Hanne ym. (toim.) (1993), *Julkisuus ja ahdistus: JULMA-projektin ontologinen antologia kenen tahansa elä-mästä*. Yliopistopaino, Helsinki, 9–60.
- JULKUNEN, PERTTI (1997), Lenin Heideggerin mausoleumissa. Teoksessa Eloranta-Jokela, Eeva ym. (toim.) (1997), *Ajan henki: Antologia minun omista minuuksista*.

- (Tampereen yliopiston Tiedotusopin laitoksen julkaisuja, Sarja C, 22.) Tampereen yliopisto, Tampere, 161–185.
- JULKUNEN, PERTTI (1997), *Twist and Shout*. Teoksessa Eloranta-Jokela, Eeva ym. (toim.) (1997), *Ajan henki: Antologia minun omista minuuksistani*. (Tampereen yliopiston Tiedotusopin laitoksen julkaisuja, Sarja C, 22.) Tampereen yliopisto, Tampere, 139–160.
- JULKUNEN, PERTTI (2000), *Das Man* ja Diana-vainaa: »Nyt on lupa itkeä». (Arvostelu: Martin Heidegger, *Oleminen ja aika*.) *niin & näin* 2/2000, 20–26.
- JULKUNEN, PERTTI (2003), Taideteos on kuin lapsen kysymys. *Taide* 43 (5), 13–19.
- JUNTILA, JUHA (1980), Martin Heideggerin filosofian vaikutuksesta Heinrich Schlierin teologiaan. *Teologinen aikakauskirja* 85 (2), 67–78.
- JÄRVINEN, JUHA (1988), Luonnon paluu. *Kantti* 4/1988, 30–32.
- KAARTO, TOMI (2004), Dekonstruktio ja tekstin kontekstualisoiva lukeminen. *niin & näin* 3/2004, 71–83.
- KAKKORI, LEENA (1998), Jälkiä ja silmiä. (Arvostelu: Reijo Kupiainen, *Heideggerin ja Nietzschen taidekäsitusten jäljillä*.) *niin & näin* 1/1998, 67–68.
- KAKKORI, LEENA (1998), Martin Heideggerin maailma. Teoksessa Kuhmonen, Petri & Sillman, Seppo (toim.) (1998), *Jaettu jana, ääretön raja: Pellervo Oksalan juhla kirja*. (Jyväskylän yliopiston Filosofian laitoksen julkaisuja, 65.) Jyväskylän yliopisto, Jyväskylä, 80–90.
- KAKKORI, LEENA (1998), Taideteoksesta estetiikan ylittämisen jälkeen: *Taideteoksen alkuperä -essee Nietzsche-luentoja valossa*. *niin & näin* 1/1998, 55–60.
- KAKKORI, LEENA (2001), Martin Heideggerin tulkinta Nietzschen filosofiasta. *niin & näin* 3/2001, 24–33.
- KAKKORI, LEENA (2003), Esipuhe. Teoksessa Kakkori, Leena (toim.) (2003), *Katseen tarkentaminen: Kirjoituksia Martin Heideggerin Olemisesta ja ajasta*. (SoPhi, 71.) Jyväskylän yliopisto, Jyväskylä, 5–8.
- KAKKORI, LEENA (2003), Heideggerin arvoitus. (Arvostelu: Miika Luoto, *Heidegger ja taiteen arvoitus*.) *niin & näin* 1/2003, 91–92.
- KAKKORI, LEENA (2003), Totuuden ongelma: Totuus avautumisena ja paljastumisena Martin Heideggerin filosofiassa. Teoksessa Kakkori, Leena (toim.) (2003), *Katseen tarkentaminen: Kirjoituksia Martin Heideggerin Olemisesta ja ajasta*. (SoPhi, 71.) Jyväskylän yliopisto, Jyväskylä, 90–113.
- KAKKORI, LEENA (2004), Egon hylkääminen: Ihmisen perustavanlaatuiset luonnehinnat Medard Bossin Dasein-analysissa. Teoksessa Kotkavirta, Jussi & Niemi,

- Petteri (toim.) (2004), *Persoonat*. (SoPhi, 84.) Jyväskylän yliopisto, Jyväskylä, 223–231.
- KAKKORI, LEENA (2005), Martin Heidegger ruumiista ja elämästä. Teoksessa Haukioja, Jussi & Räikkä, Juha (toim.) (2005), *Elämän merkitys: Filosofisia kirjoituksia elämästä*. Unipress, Kuopio, 129–138.
- KAKKORI, LEENA (2006), Zollikon-seminaarit ja *Oleminen ja aika*. Tässä kokoelmassa.
- KALLI, PEKKA (1998), Heidegger, pelastaja? (Arvostelu: Arto Haapala (toim.), *Heidegger: Ristiriitojen filosofi*.) *Aikuiskasvatus* 18 (1), 11.
- KAUNONEN, LEENA (2006), Veden läpi hohtava kirjain: Martin Heideggerin fenomenologinen *logos* ja olemassaolon kysymysten uudelleen asettaminen Eeva-Liisa Mannerin *Fahrenheit 121*:ssa. Tässä kokoelmassa.
- KAUPPI, RAILI (2001), Ihmisestä eksistenssifilosofian valossa. Teoksessa *Filosofia: Coincidentia oppositorum, edellinen osa*. (Raili Kaupin kirjoitukset, 3.1.) Toimittaneet Ismo Koskinen ja Jari Palomäki. Tampere University Press, Tampere, 293–306.
- KAUPPI, RAILI (2001), Martin Heideggerin ihmiskäsitys. Teoksessa *Filosofia: Coincidentia oppositorum, edellinen osa*. (Raili Kaupin kirjoitukset, 3.1.) Toimittaneet Ismo Koskinen ja Jari Palomäki. Tampere University Press, Tampere, 179–189.
- KAUPPINEN, JARI (1995), Heidegger ja runouden olemus: Kieli, totuus ja *Kromaattiset tasot*. Teoksessa Hökkä, Tuula (toim.) (1995), *Suspiros, sospiri: Tutkielmia ja esseitä Eeva-Liisa Mannerin tuotannosta*. (Helsingin yliopiston Kotimaisen kirjallisuuden laitoksen julkaisuja, 5.) Helsingin yliopisto, Helsinki, 161–173.
- KAUPPINEN, JARI (2006), *Olemisen ja ajan lacuna?* Tässä kokoelmassa.
- KIRKKOPELTO, ESA (2006), *Zwischen* – Heidegger Kantin ja Hölderlinin välissä. Tässä kokoelmassa.
- KITANOV, SEVERIN (2000), Olemisen maidossa. (Arvostelu: Martin Heidegger, *Oleminen ja aika*.) *Nuori Voima* 4–5/2000, 70–71.
- KIVEKÄS, ESA (1962), Heidegger ja Bultmann. *Valvoja* 82, 186–194.
- KOISTINEN, AULIS (2000), Ei mitään uutta Heideggerista. *Helsingin Sanomat / Kulttuuri*, 2.8.2000.
- KOIVUSALO, MARKKU (2000), Tekniikka ja taide – *tekhnen* kummat kohtalot. *Nuori Voima* 4/2000, 28–33.
- KOIVUSALO, MARKKU (2006), Ajattelun oppiminen. Tässä kokoelmassa.
- KOSKELAINEN, JUKKA (1996), Kesuura Celanin ja Heideggerin välissä: Alaviite Celanin runoihin. *Nuori Voima* 4/1996, 27–28.

- KOSKELAINEN, JUKKA (2000), Martin Heideggerin torjuttu natsismi. *Helsingin Sanomat* / Kulttuuri, 20.6.2000.
- KOSKELAINEN, JUKKA (2000), Poliittikka filosofian seurauksena. *Helsingin Sanomat* / Kulttuuri, 9.7.2000.
- KOSKELAINEN, JUKKA (2000), Saksan pyhä tehtävä (Martin Heidegger). Teoksessa Koskelainen, Jukka (2000), *Atlantiksen perintö: Kirjailijoiden uusi alku*. Tammi, Helsinki 2000, 197–234.
- KOSKELAINEN, JUKKA (2000), Tähti kaivon yllä (Paul Celan ja Heidegger). Teoksessa Koskelainen, Jukka (2000), *Atlantiksen perintö: Kirjailijoiden uusi alku*. Tammi, Helsinki 2000, 235–241.
- KOSKELAINEN, JUKKA (2005), Sitkeä Heidegger-kiista? Ja mistä sitä oikein käytiin kään? *Tiedepoliittikka* 30 (1), 44–45.
- KOSONEN, MATTI (1990), Tekniikan probleema ja Heidegger. Teoksessa Kotkavirta, Jussi (toim.) (1990), *Tuokio ja totuus: Juhlakirjanen Reijo Wileniukselle*. (Jyväskylän yliopiston Filosofian laitoksen julkaisuja, 42.) Jyväskylän yliopisto, Jyväskylä, 35–46.
- KUNNAS, TARMO (2000), Aikansa suurin filosofi? *Helsingin Sanomat* / Kulttuuri, 3.6.2000.
- KUNNAS, TARMO (2000), Aineksia älymystön uskonnoksi. (Arvostelu: Martin Heidegger, *Oleminen ja aika* – Martin Heidegger, *Kirje »humanismista» & Maailman-kuvan aika*.) *Helsingin Sanomat* / Kulttuuri, 3.6.2000.
- KUNNAS, TARMO (2000), Suuressa ajattelijassa oli myös pientä ihmistä. *Helsingin Sanomat* / Kulttuuri, 27.6.2000.
- KUNNAS, TARMO (2003), Heidegger-kirjallisuutta suomeksi. (Arvostelu: Leena Kakori (toim.), *Katseen tarkentaminen*.) *Yliopisto* 51 (17).
- KUNNAS, TARMO (2004), Heidegger Suomessa. *Yliopisto* 52 (3), 44.
- KUPIAINEN, REIJO (1991), Ontologisen eron muutos Heideggerilla. Teoksessa Varto, Juha (toim.) (1991), *Pohdin 4*. (Filosofisia tutkimuksia Tampereen yliopistosta, 16.) Tampereen yliopisto, Tampere, 40–57.
- KUPIAINEN, REIJO (1991), Silleen jättäminen ja zen. Teoksessa Heidegger, Martin (1991), *Silleen jättäminen*. Suomentanut Reijo Kupiainen. (Filosofisia tutkimuksia Tampereen yliopistosta, 19.) Tampereen yliopisto, Tampere, 101–114.
- KUPIAINEN, REIJO (1992), Huomioita Heideggerin kääntämisestä. Teoksessa Varto, Juha (toim.) (1992), *Fenomenologinen vuosikirja 1992*. (Filosofisia tutkimuksia Tampereen yliopistosta, 37. / SUFI-tutkimuksia, 5.) Tampereen yliopisto, Tampere, 193–199.

- KUPIAINEN, REIJO (1992), Miksi silleen jättäminen. Teoksessa Varto, Juha (toim.) (1992), *Pohdin* 7. (Filosofisia tutkimuksia Tampereen yliopistosta, 31.) Tampereen yliopisto, Tampere, 45–52.
- KUPIAINEN, REIJO (1992), Silleen jättäminen ja politiikka. Teoksessa Varto, Juha (toim.) (1992), *Pohdin* 6. (Filosofisia tutkimuksia Tampereen yliopistosta, 29.) Tampereen yliopisto, Tampere, 23–35.
- KUPIAINEN, REIJO (1992), Tapahtumisen taide – politiikan alku. Teoksessa Varto, Juha (toim.) (1992), *Silleen jättäminen ja politiikka*. (Filosofisia tutkimuksia Tampereen yliopistosta, 35. / SUFI-tutkimuksia, 4.) Tampereen yliopisto, Tampere, 87–114.
- KUPIAINEN, REIJO (1994), Heidegger ja totuus paljastumisena. *niin & näin* 2/1994, 6–8.
- KUPIAINEN, REIJO (1996), Taiteesta ilman estetiikkaa. (Arvostelu: Martin Heidegger, *Taideteoksen alkuperä*.) *niin & näin* 1/1996, 63–65.
- KUPIAINEN, REIJO (1996), Olion anatomiaa: Suomentajan johdanto. *niin & näin* 4/1996, 53.
- KUPIAINEN, REIJO (1997), Kielessä asumme: Näkökulmia politiikan, uskonnon ja julkishallinnon kieleen. Teoksessa Mäkiä, Matti & Stenvall, Jari (toim.) (1997), *Kielen vallassa: Kieli eettisyyden pelitilana*. Tampere University Press, Tampere, 61–71.
- KUPIAINEN, REIJO (1999), Nuori Heidegger ja eksistentiaalis-fenomenologisen etiikan mahdollisuudet. Teoksessa Lahtinen, Mikko (toim.) (1999), *Rakkaudesta filosofiaan: Juhlakirja professori Juha Varton syntymäpäivänä 27.6.1999*. TAJU (Tampereen yliopiston julkaisujen myynti), Tampere, 126–136.
- KUPIAINEN, REIJO (2000), Olemisen lyhyt oppimäärä. (Arvostelu: Martin Heidegger, *Kirje »humanismista» & Maailmankuvan aika*.) *niin & näin* 2/2000, 19.
- KUPIAINEN, REIJO (2003), Fenomenologia alkuperän tieteenä. Teoksessa Kakkori, Leena (toim.) (2003), *Katseen tarkentaminen: Kirjoituksia Martin Heideggerin Olemisesta ja ajasta*. (SoPhi, 71.) Jyväskylän yliopisto, Jyväskylä, 11–31.
- KUPIAINEN, REIJO (2005), Heidegger ja faktisuuden hermeneutiikka. Teoksessa Tontti, Jarkko (toim.) (2005), *Tulkinnasta toiseen: Esseitä hermeneutiikasta*. Vastapaino, Tampere, 85–97.
- KURKELA, KARI (1986), Heidegger, ymmärtäminen ja tulkitseminen. *Synteesi* 5 (2–3), 35–39.
- KURKI, EEVA (1996), Onko – vai harhaako vain? Elokuvan ontologiaa heideggeriläisittäin. *Tiede & edistys* 21 (3), 224–232.

- KURKI, JANNE (1998), Olemisen tuulahdus: Heideggerista Lacaniin ja takaisin. *Synteesi* 17 (2), 47–59.
- KURKI, JANNE (2006), Ajattelun alussa: Saman ja Toisen välissä *Nikomakhoksen etiikan* VI kirjassa. Tässä kokoelmassa.
- KUSCH, MARTIN (1986), Valinnan valinta – varhais-Heideggerin anti vapauden ongelmaan. *Ajatus* 43, 61–71.
- KUSCH, MARTIN (1987), Onko semantiikka saavuttamaton? Husserlin, Heideggerin ja Gadamerin käsityksiä kielestä ja merkityksestä. *Scripta historica* 11, 303–336.
- KUSCH, MARTIN (1990), Heidegger on »Why Is There Something Rather than Nothing?», teoksessa Haaparanta, Leila & Kusch, Martin & Niiniluoto, Ilkka (toim.) (1990), *Language, Knowledge and Intentionality: Perspectives on the Philosophy of Jaakko Hintikka*. (Acta Philosophica Fennica, 49.) Philosophical Society of Finland, Helsinki, 144–159.
- KUSCH, MARTIN (1990), »Runous on taiteen olemus» – kieli universaalina mediumina Heideggerin taiteenfilosofiassa. Teoksessa Lammenranta, Markus & Rantala, Veikko (toim.), *Kauneus: Filosofisen estetiikan ongelmia: Suomen Filosofisen Yhdistyksen kollokvio Tampereella 1987*. (Filosofisia tutkimuksia Tampereen yliopistosta, 4.) Tampereen yliopisto, Tampere, 234–245.
- KYMÄLÄINEN, PÄIVI (2002), Epäröinnin etiikkaa ja estetiikkaa. *Synteesi* 21 (1), 50–58.
- LAHTINEN, MIKKO (1992), Peltotiellä olet hakotiellä. Teoksessa Varto, Juha (toim.) (1992), *Silleen jättäminen ja politiikka*. (Filosofisia tutkimuksia Tampereen yliopistosta, 35. / SUFI-tutkimuksia, 4.) Tampereen yliopisto, Tampere, 1–24.
- LAINEN, TIMO (2003), Maailman avautumisen syntyperät. Teoksessa Kakkori, Leena (toim.) (2003), *Katseen tarkentaminen: Kirjoituksia Martin Heideggerin Olemisesta ja ajasta*. (SoPhi, 71.) Jyväskylän yliopisto, Jyväskylä, 167–182.
- LEHTINEN, MARKKU (1994), Keskusteluja taideteoksen alkuperästä: Heidegger. *Taide* 34 (4), 42–48.
- LEHTINEN, MARKKU (1996), Filosofian ja runouden vuoropuhelu: Huomautuksia Heideggerin Hölderlin-tulkintoihin. *Nuori Voima* 4/1996, 29–32.
- LEHTINEN, MARKKU (1997), Kaikki syntyy riidasta. *Nuori Voima* 6/1997, 14–16.
- LEHTINEN, MARKKU (1998), Heidegger – estetiikka ja ethos. Teoksessa Reinert, Ilona & Seppä, Anita (toim.) (1998), *Etiikka ja estetiikka*. Gaudeamus, Helsinki, 121–145.

- LEHTINEN, MARKKU (1998), Taideteoksen epäinhimillinen alkuperä. *Synteesi* 17 (3), 42–54.
- LEHTINEN, MARKKU (1998), Teoreettisen katseen kritiikkiä. (Arvostelu: Reijo Kupiainen, *Heideggerin ja Nietzschen taidekäsitysten jäljillä.*) *Tiede & edistys* 23 (2), 158–161.
- LEHTINEN, MARKKU (2000), Fysiologiasta fenomenologiaan – Heidegger, Nietzsche ja taiteen ruumiillisuus. Teoksessa Haapala, Arto & Nummi, Jyrki (toim.) (2000), *Aisthesis ja poiesis: Kirjoituksia estetiikasta ja kirjallisuudesta: Professori Aarne Kinnusen juhlakirja 4.2.2000*. Helsingin yliopiston Taiteiden tutkimuksen laitos, Helsinki, 55–71.
- LEHTINEN, MARKKU (2000), Totuuden kaksiselitteisyys: Aktiivisuus ja passiivisuus Heideggerin taidefilosofian ongelmana. *Synteesi* 19 (3), 54–68.
- LEHTINEN, MARKKU (2002), Mitä estetiikka on ja miksi sen »ylittäminen» on tärkeää? (Arvostelu: Miika Luoto, *Heidegger ja taiteen arvoitus.*) *Tiede & edistys* 27 (4), 349–357.
- LEHTONEN, REINO (2005), Heidegger ja natsit. *Tiedepolitiikka* 30 (1), 46.
- LINDBERG, SUSANNA (2000), Avaus olemiseen ja aikaan. (Arvostelu: Martin Heidegger, *Oleminen ja aika.*) *Tiede & edistys* 25 (3), 213–218.
- LINDBERG, SUSANNA (2001), Hegelin ja Heideggerin välienselvittely. *Tiede & edistys* 26 (3), 177–197.
- LINDBERG, SUSANNA (2006), Nietzschen elämä ja Heideggerin oleminen. Tässä kokoelmassa.
- LUOMA, MATTI (1986), Jaspers ja Heidegger. *Psykologia* 21 (4), 289–290.
- LUOMA, MATTI (1995), Heidegger, natsit ja filosofia. *Kanava* 23 (1), 26–28.
- LUOTO, MIIKA (1997), Heidegger ja taiteen arvoitus (Arvostelu: Martin Heidegger, *Taideteoksen alkuperä.*) *Tiede & edistys* 22 (2), 181–185.
- LUOTO, MIIKA (1999), Nietzsche, Heidegger ja taiteen huumaus. *Synteesi* 18 (3), 56–59.
- LUOTO, MIIKA (2000), Taide ja totuus Heideggerin ajattelussa. Teoksessa Haapala, Arto & Lehtinen, Markku (toim.) (2000), *Elämys, taide, totuus: Kirjoituksia fenomenologisesta estetiikasta*. Yliopistopaino, Helsinki, 93–120.
- LUOTO, MIIKA (2001), Olemisen eetos ja alkuperäinen etiikka Heideggerin ajattelussa. Teoksessa Heinämaa, Sara & Oksala, Johanna (toim.) (2001), *Rakkautesta toiseen: Kirjoituksia vuosituhannen vaihteen etiikasta*. Gaudeamus, Helsinki, 23–40.

- LUOTO, MIIKA (2002), Ihminen, oleminen ja humanismin rajat. *Tiede & edistys* 27 (4), 339–348.
- LUOTO, MIIKA (2004), Tekniikan kätkeytyvä mieli. *Katsaus* 1/2004, 6–13.
- LUOTO, MIIKA (2006), Heideggerin kysymys alkuperästä. Tässä kokoelmassa.
- LUOTO, MIIKA & BACKMAN, JUSSI (2006), Johdannoksi ajattelun aiheisiin. Tässä kokoelmassa
- MARKKANEN, KRISTIINA (2000), Kääntäminen on akateeminen itsemurha. *Helsingin Sanomat* / Kulttuuri, 16.2.2000.
- MATZ, RICHARD (1972), Ett samtal med Martin Heidegger (inledning). *Horisont* 20 (2), 26–35.
- MATZ, RICHARD (1985), Konsten – specialfunktion eller besked om varats väsen? Några reflektioner kring Martin Heideggers syn på konsten. *Horisont* 32 (3), 60–65.
- MOHANTY, JITENDRANATH (1996), Phenomenology and History. Teoksessa Knuuttila, Simo & Niiniluoto, Ilkka (toim.) (1996), *Methods of Philosophy and the History of Philosophy: Proceedings of the Entretiens of Institut international de philosophie*, Helsinki, August 27–30, 1995. (Acta Philosophica Fennica, 61.) Philosophical Society of Finland, Helsinki, 99–109.
- MONNI, KIRSI (2004), Olemisen poeettinen liike. *Teatterikorke* 2/2004, 21–25.
- NATRI, TOMMI (1993), Kuoleman väristys raskaalla reidellä. Teoksessa Hokkanen, Hanne ym. (toim.) (1993), *Julkisuus ja ahdistus: JULMA-projektin ontologinen antologia kenen tahansa elämästä*. Yliopistopaino, Helsinki, 127–136.
- NAUKKARINEN, JUSSI (2005), Heideggerin teknologian filosofiaa. *Tekniikan waiheita* 23 (2), 5–19, 82.
- NEVANLINNA, TUOMAS (1995), Psykiatri hississä. *Nuori Voima* 2/1997, 56–57.
- NIEMI-PYNTTÄRI, RISTO (1989), Luontoon kätkeytynyt valta: Heidegger rikko-massa länsimaista itsevarmuutta. *Tiede & edistys* 14 (2), 118–121.
- NIEMI-PYNTTÄRI, RISTO (2000), Kuinka »Dasein» kääntyy? (Arvostelu: Martin Heidegger, *Oleminen ja aika*.) *niin & näin* 2/2000, 12–13.
- NIKANDER, ISMO (2002), »Oikea tapa tulla kehään»: Esipuhe Gadamer-suomennokseen. *niin & näin* 3/2002, 64–65.
- NIKANDER, ISMO (2004), Filosofisesta hermeneutiikasta: Suomentajan esipuhe. Teoksessa Gadamer, Hans-Georg (2004), *Hermeneutiikka: Ymmärtäminen tie-teissä ja filosofiassa*. Valikoinut ja suomentanut Ismo Nikander. Vastapaino, Tampere, VII–XIII.

- NIKANDER, ISMO (2005), Dialogin mahdollisuus ja mahdottomuus: Gadamerin ja Derridan »epätodennäköinen kiistely». Teoksessa Tontti, Jarkko (toim.) (2005), *Tulkinnasta toiseen: Esseitä hermeneutiikasta*. Vastapaino, Tampere, 241–265.
- NIKU, ANNIKKI (2002), »Runollisesti asuu ihminen»: Heideggerin, Nietzsche ja Hölderlinin ristiinlukua. *Synteesi* 21 (1), 37–49.
- NIKU, ANNIKKI (2003), »Die Sage»: sanas. *Synteesi* 22 (1), 33–46.
- NIKU, ANNIKKI (2003), Heidegger ja kielen salaisuus. *niin & näin* 3/2003, 115–123.
- NUMMENMAA, TAPIO (2000), Mietittävää psykologillekin. (Arvostelu: Martin Heidegger, Kirje »humanismista» & Maailmankuvan aika.) *Psykologia* 35 (3), 295–296.
- NUTO, TIINA (1993), Uuden ajan tiede »luonnon» raiskaajana. Teoksessa Hokkanen, Hanne ym. (toim.) (1993), *Julkisuus ja abdistus: JULMA-projektin ontologinen antologia kenen tahansa elämästä*. Yliopistopaino, Helsinki, 115–123.
- OJANEN, EERO (1992), Heidegger ja minä. (Arvostelu: Martin Heidegger, *Silleen jättäminen – Olavi Moilainen, Elämä puhuu.*) *Helsingin Sanomat* / Kulttuuri, 17.5.1992.
- OJANEN, EERO (1993), Heideggerin kuva ei kirkastu mutta saa sävyjä. *Helsingin Sanomat* / Kulttuuri, 7.8.1993.
- OXSALA, JOHANNA (2005), Feministinen filosofia nykyisyyden ontologiana. Teoksessa Oksala, Johanna & Werner, Laura (toim.) (2005), *Feministinen filosofia*. Gaudeamus, Helsinki, 156–173.
- OLLILA, MAIJA-RIITTA (2000), Heidegger vuonna 2000. (Arvostelu: Martin Heidegger, *Oleminen ja aika.*) *Tiedepolitiikka* 25 (2), 58–59.
- PANTZAR, MIKA (2001), Heidegger, Habermas ja kännykkä. *Muoto* 22 (4), 16.
- PASANEN, OUTI (1985), Keskustelu William V. Spanosin kanssa: Destruktio, dekonstruktio, jälkiheideggerilaisuus. *Parnasso* 35 (5), 288–298.
- PASANEN, OUTI (1994), Ystävyys ennen kaikkea: Blanchot ja Levinas Heideggerin tuolla puolen. *Nuori Voima* 1/1994, 30–35.
- PASSINMÄKI, PEKKA (1999), Ihmisen kodittomuus rakentamisen ongelmana. Teoksessa Lahtinen, Mikko (toim.) (1999), *Rakkaudesta filosofiaan: Juhlakirja professori Juha Varton syntymäpäivänä 27.6.1999*. TAJU (Tampereen yliopiston julkaisujen myynti), Tampere, 26–32.
- PASSINMÄKI, PEKKA (2006), Arkkitehtuuri ja olevan avautuminen. Tässä kokoelmassa.
- PENTTINEN, JAAKKO (2003), Filosofia ja historia: Martin Heideggerin käsitys historiallisuudesta ja sen seuraukset historian tutkimukselle. Teoksessa Ollitervo, Sakari & Parikka, Jussi & Väntsi, Timo (toim.) (2003), *Kohtaamisia ajassa:*

- Kulttuurihistoria ja tulkinnan teoria.* (Cultural History – Kulttuurihistoria, 3.) Turun yliopisto, Turku, 13–32.
- PIHLSTRÖM, SAMI (2004), Heidegger ja suomalainen analyttinen filosofia. *Tieteessä tapahtuu* 2/2004, 5–14.
- PIHLSTRÖM, SAMI (2006), Heidegger-reseptio suomalaisen analyttisen filosofian perinteessä. Tässä kokoelmassa.
- PULKKINEN, JARMO (2000), Logiikka ja ihmismieli. *Ydin* 34 (4), 4–6.
- PUTTONEN, MIKKO (1997), Humanistin Heidegger. (Arvostelu: George Steiner, *Heidegger.*) *Yliopisto* 45 (15).
- PYLKKÖ, PAULI (1994), Onko nykyinen tiede välttämättä onto-teo-logista Heideggerin tarkoittamassa mielessä? *Ajatus* 51, 187–211.
- RAHKONEN, KEIJO (1996), Bourdieu ja Heidegger. *niin & näin* 1/1996, 4–5.
- RAHKONEN, KEIJO (2000), (Arvostelu: Martin Heidegger, *Oleminen ja aika.*) *Janus* 8 (1), 92.
- RAUHALA, KARI (2001), Heideggerin teknologikritiikki. *Futura* 20 (4), 6–16.
- RAUHALA, LAURI (1981), Ihmisen olemassaolon rakenne ja analyysi – Martin Heidegger. Teoksessa Siltala, Pirkko ym. (toim.) (1981), *Psykoterapia: Teoria ja käytäntö*, I. Weilin + Göös, Espoo, 52–79.
- RAUHALA, LAURI (1984), Ihmisolion konstituutiosta ja maailmanjäsenyyksestä eksistentiaalisessa fenomenologiassa. Teoksessa Haaparanta, Leila (toim.) (1984), *Olio: Suomen Filosofisen Yhdistyksen järjestämä kotimainen tutkijakollokvio, Helsinki 11.–12. 1. 1984.* (Helsingin yliopiston Filosofian laitoksen julkaisuja, 3.) Helsingin yliopisto, Helsinki, 98–108.
- RAUHALA, LAURI (1992), Filosofinen epänatsi Martin Heidegger. *Tiedepolitiikka* 17 (1), 56.
- ROSSI, SIRPA (1972), Über das Problem der Verdinglichung bei Lukács und Heidegger. *Ajatus* 34, 155–161.
- ROUTILA, LAURI (1970), Husserl ja Heidegger. Teoksessa Hintikka, Jaakko & Routila, Lauri (toim.) (1970), *Filosofian tila ja tulevaisuus.* (Prisma-tietokirjasto, 21.) Weilin + Göös, Helsinki, 77–96.
- ROUTILA, LAURI (1976), Wahrnehmung und Interpretation. *Ajatus* 36, 125–141.
- RÄSÄNEN, PAJARI (1998), Metaforan lahja. *Synteesi* 17 (2), 84–107.
- RÄSÄNEN, PAJARI (2006), Tiessäänolo paikallaolon tapana: »Kielikuvan» tällä puolen. Tässä kokoelmassa.
- SAARIKOSKI, JYRKI (1993), Das Man Moskovassa – jokamiessubjekti ja televisio-

- uutiset. Teoksessa Hokkanen, Hanne ym. (toim.) (1993), *Julkisuus ja ahdistus: JULMA-projektin ontologinen antologia kenen tahansa elämästä*. Yliopistopaino, Helsinki, 63–77.
- SAARINEN, ESA (1986), Fenomenologia ja eksistentialismi. Teoksessa Niiniluoto, Ilkka & Saarinen, Esa (toim.) (1986), *Vuosisatamme filosofia*. WSOY, Helsinki, 111–144. 2. painos 2002: *Nykyajan filosofia*. WSOY, Helsinki, 215–260.
- SANTANEN, SAMI (2004), Lähteen korvalla: Hölderlin Heideggerin ja Benjaminin välissä. *Nuori Voima* 1/2004, 28–34.
- SANTANEN, SAMI (2006), Runouden pohjavirta: Heidegger ja Hölderlin. Tässä kokoelmassa.
- SEPPÄ, ANITA (1998), Ei filosofiaa ilman ristiriitaa: Heidegger? (Arvostelu: Arto Haapala (toim.), *Heidegger: Ristiriitojen filosofi.*) *Synteesi* 17 (3), 101–105.
- SIISIÄINEN, LAURI (2006), Heidegger, Wagner ja musiikin uhka. Tässä kokoelmassa.
- SILLMAN, EEVA (1976), Olemisesta – ihmisestä – ja taiteesta Martin Heideggerin filosofiassa. Teoksessa *Taiteen filosofian tutkimusprojektin julkaisu I*. (Jyväskylän yliopiston Filosofian laitoksen julkaisuja, 7.) Jyväskylän yliopisto, Jyväskylä, 81–109.
- SILLMAN, EEVA (1982), Ajattelun ja todellisuuden ongelmasta Martin Heideggerin filosofiassa. Teoksessa Itkonen, Esa ym. (toim.) (1982), *Ajatuksen ja toiminnan tiet: Matti Juntusen muistokirja*. (Jyväskylä Studies in Education, Psychology and Social Research, 45.) Jyväskylän yliopisto, Jyväskylä, 137–164.
- SILTALA, JUHA (1993), Yleisinhimillisestä ahdistuksesta kulttuurikohtaiseen syyllistämiseen. Teoksessa Hokkanen, Hanne ym. (toim.) (1993), *Julkisuus ja ahdistus: JULMA-projektin ontologinen antologia kenen tahansa elämästä*. Yliopistopaino, Helsinki, 81–93.
- SIMOJOKI, ANSSI (2000), Heidegger ja kansallissosialismi. *Helsingin Sanomat* / Kulttuuri, 10.6.2000.
- SIVENIUS, HANNU (1990), Toiseuden tuuli: Eräitä huomautuksia Emmanuel Levinasin Husserl- ja Heidegger-kritiikistä. Teoksessa Kosonen, Matti (toim.) (1990), *Phenomenology / Fenomenologia: Proceedings of the Symposium on Phenomenology in Jyväskylä 18.5.1988*. (Filosofian laitoksen julkaisuja, 43.) Jyväskylän yliopisto, Jyväskylä, 95–144.
- SIVENIUS, HANNU (1995), Suomentajan alkusanat. Teoksessa Heidegger, Martin (1995), *Täideteoksen alkuperä*. Suomentanut Hannu Sivenius. Taide, Helsinki, 7–12.

- SORJONEN, PASI (1993), Silleen jättämisestä taideteoksen kokemiseen. Teoksessa Kaarre, Samuli & Jylhä, Kimmo (toim.) (1993), *Filosofian tulevaisuus: Filosofian opiskelijaseminaari 1993*. (Filosofisia tutkimuksia Tampereen yliopistosta, 47. / Aatos, 4.) Tampereen yliopisto, Tampere, 59–67.
- SUNDSTRÖM, LEIF (2004), *Olemisen ja ajan lähilukua*. (Arvostelu: Leena Kakkori (toim.), *Katseen tarkentaminen*.) *niin & näin* 2/2004, 155–156.
- TAMINIAUX, JACQUES (1996), Remarks on Prof. Mohanty's paper on »Phenomenology and History». Teoksessa Knuuttila, Simo & Niiniluoto, Ilkka (toim.) (1996), *Methods of Philosophy and the History of Philosophy: Proceedings of the Entretiens of Institut international de philosophie, Helsinki, August 27–30, 1995*. (Acta Philosophica Fennica, 61.) Philosophical Society of Finland, Helsinki, 111–115.
- TARASTI, EERO (1993), Ahdistus ja semioottisen subjektin ongelma. Teoksessa Hakanen, Hanne ym. (toim.) (1993), *Julkisuus ja ahdistus: JULMA-projektin ontologinen antologia kenen tahansa elämästä*. Yliopistopaino, Helsinki, 197–205.
- TARASTI, EERO (2003), Ahonen, Heidegger ja »taisteleva semiotiikka». *Synteesi* 22 (2), 87–91.
- TOIKKA, PEKKA (1999), Seksi ja julkisuus. Teoksessa Lahtinen, Mikko (toim.) (1999), *Rakkaudesta filosofiaan: Juhlakirja professori Juha Varton syntymäpäivänä 27. 6. 1999*. TAJU (Tampereen yliopiston julkaisujen myynti), Tampere, 115–125.
- TOIKKA, PEKKA (2000), Ontologia, käytäntö, etiikka. (Arvostelu: Martin Heidegger, *Oleminen ja aika*.) *niin & näin* 2/2000, 5–11.
- TOIKKA, PEKKA (2000), »Täälläolon ontisuudesta» – kääntäjän ongelmia. (Arvostelu: Martin Heidegger, *Oleminen ja aika*.) *niin & näin* 2/2000, 14–16.
- TOIKKA, PEKKA (2005), Kokemuksesta ja elämyksestä. Tässä kokoelmassa.
- TONTTI, JARKKO (2002), Sinne ja takaisin – hermeneuttisen filosofian seikkailut 1900-luvulla. *niin & näin* 3/2002, 52–63. Myös: Olemisen haaste: 1900-luvun hermeneutiikan päälinjaukset. Teoksessa Tontti, Jarkko (toim.) (2005), *Tulkinnasta toiseen: Esseitä hermeneutiikasta*. Vastapaino, Tampere, 50–81.
- TORVINEN, JUHA (1998), Heidegger ja musiikillinen hermeneutiikka. *Synkooppi* 20 (1), 23–29.
- TORVINEN, JUHA (2005), Matkalla Heideggerista musiikkiin. Teoksessa Torvinen, Juha & Padilla, Alfonso (toim.), *Musiikin filosofia ja estetiikka: Kirjoituksia taiteen ja populaarin merkityksistä*. Yliopistopaino, Helsinki, 83–105.
- TUOMOLA, JUHANA (1996), Heidegger, Popper ja historismin kritiikki. *Ajankohta* 4, 177–194.

- UURTIMO, YRJÖ (1992), Annetun tuhoaminen ja erityistiede. Teoksessa Varto, Juha (toim.) (1992), *Silleen jättäminen ja politiikka*. (Filosofisia tutkimuksia Tampereen yliopistosta, 35. / SUFI-tutkimuksia, 4.) Tampereen yliopisto, Tampere, 25–50.
- VADÉN, TERE (1997), Suomentajan jälkisanat. Teoksessa Steiner, George (1997), *Heidegger*. Suomentanut ja jälkisanat laatinut Tere Vadén. Gaudeamus, Helsinki.
- VADÉN, TERE (2003), Ymmärtäminen, päättäväisyys, sisu: Huomioita etiikan alkuperästä *Olemisessa ja ajassa*. Teoksessa Kakkori, Leena (toim.) (2003), *Katseen tarkentaminen: Kirjoituksia Martin Heideggerin Olemisesta ja ajasta*. (SoPhi, 71.) Jyväskylän yliopisto, Jyväskylä, 157–166.
- VADÉN, TERE (2004), Mitä on paikallinen ajattelu? *niin & näin* 1/2004, 49–55.
- VADÉN, TERE (2006), Heidegger ja etiikka: Muotoa vai sisältöä? Tässä kokoelmassa.
- VARTO, JUHA (1989), Pitkästyminen ja teknologia. Teoksessa Varto, Juha (toim.) (1989), *Fenomenologeja: Maaailma minussa – minä maailmassa: Filosofian tutkijaseminaari 1988*. (Filosofisia tutkimuksia Tampereen yliopistosta, 1.) Tampereen yliopisto, Tampere, 35–52.
- VARTO, JUHA (1990), Martin Heidegger ja Hölderlin: Runous ja filosofia. Teoksessa Varto, Juha (toim.) (1990), *Filosofia ja kaunokirjallisuus*. (Filosofisia tutkimuksia Tampereen yliopistosta, 3.) Tampereen yliopisto, Tampere, 15–30.
- VARTO, JUHA (1990), Runon sana ja maailman kiinniotto. Teoksessa Varto, Juha (toim.) (1990), *Pohdin* 5. (Filosofisia tutkimuksia Tampereen yliopistosta, 24.) Tampereen yliopisto, Tampere, 23–42.
- VARTO, JUHA (1991), Heidegger ja salaisuus. Teoksessa Heidegger, Martin (1991), *Silleen jättäminen*. Suomentanut Reijo Kupiainen. (Filosofisia tutkimuksia Tampereen yliopistosta, 19.) Tampereen yliopisto, Tampere, 3–17.
- VARTO, JUHA (1991), Kielen alkuperästä. Teoksessa Varto, Juha (1991), *Nuoruuden viisaus ja muita kirjoja peruskysymyksestä*. (Filosofisia tutkimuksia Tampereen yliopistosta, 15.) Tampereen yliopisto, Tampere, 68–83.
- VARTO, JUHA (1991), Luonnonfilosofia ja tekniikan filosofia. Teoksessa Pakarinen, Terttu & Vilkkä, Leena & Luukkanen, Eija (toim.) (1991), *Näkökulma yhteiskuntatieteelliseen ympäristötutkimukseen*. (Acta Universitatis Tamperensis, Series B, 37.) Tampereen yliopisto, Tampere, 27–43.
- VARTO, JUHA (1991), Perustan olemus. Teoksessa Varto, Juha (1991), *Nuoruuden viisaus ja muita kirjoja peruskysymyksestä*. (Filosofisia tutkimuksia Tampereen yliopistosta, 15.) Tampereen yliopisto, Tampere, 2–21.

- VARTO, JUHA (1991), Länsimainen ihminen: Pitkästynyt teknologi. *Image* 1/1991, 78–80.
- VARTO, JUHA (1992), Filosofin kariutuminen: Politiikka. Teoksessa Varto, Juha (toim.) (1992), *Silleen jättäminen ja politiikka*. (Filosofisia tutkimuksia Tampereen yliopistosta, 35. / SUFI-tutkimuksia, 4.) Tampereen yliopisto, Tampere, 51–59.
- VARTO, JUHA (1992), Miksi taiteen ei tule olla yhteiskunnallista. Teoksessa Aalto-Setälä, Mika ym. (toim.) (1992), *Nautimot pois muilta*. (Muu-akatemian julkaisuja, 1.) Muu ry, Helsinki, 30–36.
- VARTO, JUHA (1993), Täällä olon etiikka: Eräs tulkinta Heideggerin teoksesta *Sein und Zeit*. Teoksessa Hokkanen, Hanne ym. (toim.) (1993), *Julkisuus ja ahdistus: Julma-projektin ontologinen antologia kenen tahansa elämästä*. Yliopistopaino, Helsinki, 149–163.
- VARTO, JUHA (1995), Heidegger ja fyysisen uudelleen tulkinta. Teoksessa Kortkavirta, Jussi (toim.) (1995), *Luonnon luonto: Filosofisia kirjoituksia luonnon käsitteestä ja kokemisesta*. (SoPhi, 2.) Jyväskylän yliopisto, Jyväskylä, 125–131.
- VARTO, JUHA (2000), Ihminen ja eläminen. (Arvostelu: Martin Heidegger, *Oleminen ja aika*.) *niin & näin* 2/2000, 17.
- VARTO, JUHA (2003), Heideggerin alkuperäinen etiikka: Eräs mahdollinen tulkinta siitä, mistä *Oleminen ja aika* on. Teoksessa Kakkori, Leena (toim.) (2003), *Katseen tarkentaminen: Kirjoituksia Martin Heideggerin Olemisesta ja ajasta*. (SoPhi, 71.) Jyväskylän yliopisto, Jyväskylä, 182–197.
- WESTERLUND, FREDRIK (2001), Dilemmat Heidegger. *Ny tid* 8/2001, 19.
- VUORIO, ANTTI (2000), *Olemisessa ja ajassa* kyse on ihmisestä. (Arvostelu: Martin Heidegger, *Oleminen ja aika*.) *Aviisi* 41 (6), 16.
- VÄHÄMÄKI, JUSSI (2000), *Olemisen ja ajan* ajankohtaisuus. (Arvostelu: Martin Heidegger, *Oleminen ja aika*.) *niin & näin* 2/2000, 18.

E. SUOMALAISET HEIDEGGERIA KÄSITTELEVÄT PRO GRADU- JA LISENSIAATINTYÖT

- AARNIO, TERO (1996), *Elokuvallinen tapahtuminen: Martin Heideggerista kohti elokuvaa*. Elokuva- ja televisiotieteen pro gradu -työ. Turun yliopisto, Turku.

- ARVOLA, ANTTI (1995), *Heidegger ja ihmisen retoriikka: Ihmisen ilmaisun ongelma olemisen filosofiassa*. Filosofian lisensiaatintyö. Jyväskylän yliopisto, Jyväskylä.
- ATTILA, LAURA (2001), *Musiikki, muusikko ja tulkitsemisen haaste: Musiikin tulkitsemisen käsitteen pohdintaa Heideggerin taidefilosofian pohjalta*. Taiteellisen lisensiaatintutkimuksen tutkielma. Sibelius-Akatemia, Helsinki.
- AURIKKO, MARKO (1998), *Martin Heideggerin tekniikka-analyysi: Fundamentaalionto-
logiasta olemishistoriaan*. Filosofian pro gradu -työ. Turun yliopisto, Turku.
- BACKMAN, JUSSI (2002), *Omaisuus ja elämä: Heidegger ja Aristoteles kreikkalaisen ontologian rajalla*. Teoreettisen filosofian pro gradu -työ. Helsingin yliopisto, Helsinki.
- ELOVAARA, RAILI (1973), *Identiteetin ongelmallisuus Samuel Beckettin kertomataiteessa: Eksistentiaalifilosofinen näkökulma*. Yleisen kirjallisuustieteen lisensiaatintyö. Helsingin yliopisto, Helsinki.
- FELLMAN, OLAVI ESAIAS (2004), *Elämys ja luovuus uskonnosta? Tulkinta taideuskonnosta*. Estetiikan pro gradu -työ. Helsingin yliopisto, Helsinki.
- HOLLÄNDER, LAURI (2005), *Traagisesta väkivallasta runolliseen asumiseen: Heidegger ja alkuperäinen kokemus tekniikasta*. Teoreettisen filosofian pro gradu -työ. Helsingin yliopisto, Helsinki.
- HUHTINEN, AKI (1994), *Dasein-analyysi: Tutkimus yksilöllisyyden toteutumisen ja toteuttamisen mahdollisuudesta sairauden ja epänormaaliuden näkökannalta*. Filosofian lisensiaatintyö. Tampereen yliopisto, Tampere.
- IKÄHEIMO, HEIKKI (1996), *Absoluutin hengessä: Hegelin Phänomenologie des Geistesin johdanto ja Heideggerin tulkinta*. Filosofian pro gradu -työ. Jyväskylän yliopisto, Jyväskylä.
- JAAKSI, VESA (1992), *Ympäristökräsi ja modernin tekniikan ongelma: Lukuharjoitus Aristoteleen kirjoituksiin Martin Heideggerin tulkintojen avulla*. Filosofian pro gradu -työ. Tampereen yliopisto, Tampere.
- JOENSUU, KOSTI (2004), *Täälläolo ja etiikan mahdollisuus: Tutkielma Martin Heideggerin ontologiasta ja sen eettisestä ulottuvuudesta*. Filosofian pro gradu -työ. Jyväskylän yliopisto, Jyväskylä.
- JÄRVINEN, ANNIINA (2001), *Ei huomispäivää: Kunderan Kiireettömyys Heideggerin filosofian valossa*. Kirjallisuuden pro gradu -työ. Jyväskylän yliopisto, Jyväskylä.
- KAHLOS, JUSSI (2005), *Oikeassa oleminen ja totuus: Heidegger ja paluu alkuperäiseen totuuskäsitykseen*. Teoreettisen filosofian pro gradu -työ. Helsingin yliopisto, Helsinki.

- KAKKORI, LEENA (1995), *Taideteos ontologisesta näkökulmasta Martin Heideggerin esseen Der Ursprung des Kunstwerkes mukaan*. Filosofian pro gradu -työ. Jyväskylän yliopisto, Jyväskylä.
- KARVONEN, ERKKI (1992), *Odotuksen struktuurit ja populaarikulttuuri: Fenomenologinen ja postfenomenologinen kehitelmä intentionaalisuuden strukturaalisesta teoriasta: Tämän sovellutukset viestinnän teoriaan sekä populaarikulttuurin tutkimukseen*. Tiedotusopin lisensiaatintyö. Tampereen yliopisto, Tampere.
- KAUPPINEN, JARI (1992), *Dekonstruktion alkuperistä: Derrida, Husserl, Heidegger*. Teoreettisen filosofian lisensiaatintyö. Helsingin yliopisto, Helsinki.
- KLEMOLA, TIMO (1991), *Liikunta tienä kohti varsinaista itseä: Liikunnan projektien fenomenologinen tarkastelu*. Filosofian lisensiaatintyö. Tampereen yliopisto, Tampere.
- KULONEN, SIRPA (1995), *»Maailmassa teillä on ahdistus»: Martin Heideggerin käsitys ahdistuksesta teoksessa Sein und Zeit*. Uskonnonfilosofian pro gradu -työ. Helsingin yliopisto, Helsinki.
- KUPIAINEN, REIJO (1991), *Ajattelemisen transmetafyysisenä asenteena Martin Heideggerin myöhäisfilosofiassa*. Filosofian pro gradu -työ. Tampereen yliopisto, Tampere.
- KURKI, EEVA (1992), *Kunnia on kuolema: Jean-Pierre Melvillen elokuvien eksistentialistinen tulkinta*. Aate- ja oppihistorian lisensiaatintyö. Oulun yliopisto, Oulu.
- KUSCH, MARTIN (1986), *Ymmärtämisen haaste: Johdatus filosofiseen hermeneutiikkaan*. Aate- ja oppihistorian lisensiaatintyö. Oulun yliopisto, Oulu.
- LEHTINEN, MARKKU (2000), *Totuuden kaksimielisyys: Aktiivinen ja passiivinen Martin Heideggerin taidefilosofiassa*. Estetiikan lisensiaatintyö. Helsingin yliopisto, Helsinki.
- LUOTO, MIIKA (1998), *Heidegger ja taiteen arvoitus: Kysymys estetiikan ylittämisestä*. Estetiikan pro gradu -työ. Helsingin yliopisto, Helsinki.
- LUOTO, MIIKA (1999), *Taiteen kauneus ja totuus: Kysymys taiteesta Heideggerin ajattelussa*. Estetiikan lisensiaatintyö. Helsingin yliopisto, Helsinki.
- NAUKKARINEN, JUSSI (2002), *Heidegger ja tiede*. Filosofian pro gradu -työ. Tampereen yliopisto, Tampere.
- NIKU, ANNIKKI (2003), *Heidegger ja runouden salaisuus*. Aate- ja oppihistorian pro gradu -työ. Oulun yliopisto, Oulu.
- NUPPONEN, PIA (1998), *Heidegger and the Metaphysical Problems of Environmental Thinking: A Critical Perspective on the Being of Nature*. Ympäristöpolitiikan pro gradu -työ. Tampereen yliopisto, Tampere.

- NURMISTO, MIKKO (2004), *Heidegger ja olemisen kieli: Martin Heideggerin käsitys kielestä runoutena välineellisen kielikäsitteksen kritiikkinä*. Filosofian pro gradu -työ. Tampereen yliopisto, Tampere.
- NUUTINEN, HELENA (1995), *Esseitä salaisuudesta Heideggerilla ja Simmelillä*. Sosiologian pro gradu -työ. Jyväskylän yliopisto, Jyväskylä.
- OJANPERÄ, VEIJO (1996), *Tapahtumisen ontologia: Viestintä maailmassa-olemisen tapana*. Tiedotusopin pro gradu -työ. Tampereen yliopisto, Tampere.
- PAASONEN, MARKKU (1993), *Heidegger's Transformation of the Cartesian Subject: A Critical Survey*. Teoreettisen filosofian pro gradu -työ, Turun yliopisto, Turku.
- PAASONEN, MARKKU (1993), *Totalitet och transcendens i Martin Heideggers Daseins-analytik*. Teoreettisen filosofian pro gradu -työ. Åbo Akademi, Turku.
- PASSINMÄKI, PEKKA (1997), *Arkkitehtuurin unohtunut ethos: Tutkielma Martin Heideggerin ajatusten soveltamisesta arkkitehtuurin tarkasteluun*. Filosofian pro gradu -työ. Tampereen yliopisto, Tampere.
- PASSINMÄKI, PEKKA (2001), *Arkkitehtuurin uusi alku: Kaksi tutkielmaa Heideggerista ja arkkitehtuurista*. Filosofian lisensiaatintyö. Tampereen yliopisto, Tampere.
- PENTTINEN, JAAKKO (2004), *Filosofian käsite Edmund Husserlilla ja Martin Heideggerilla*. Käytännöllisen filosofian pro gradu -työ. Turun yliopisto, Turku.
- RAATIKAINEN, MATTI (1990), *Sana – taide – teos: Martin Heideggerin Der Ursprung des Kunstwerkes sanataiteen kannalta*. Yleisen kirjallisuustieteen pro gradu -työ. Jyväskylän yliopisto, Jyväskylä.
- RANTANEN, TUOMAS (2003), *Ymmärtäminen ja kieli Martin Heideggerin filosofiassa*. Filosofian pro gradu -työ. Tampereen yliopisto, Tampere.
- RÄSÄNEN, PETRI PAJARI (1999), *Metaforan lahja*. Yleisen kirjallisuustieteen pro gradu -työ. Helsingin yliopisto, Helsinki.
- SANTAHARJU, RIKU (1995), *Universaalit ihmisoikeudet -käsitteen ontologisen perustuksen tarkastelu: Immanuel Kantin ihmiskäsitys modernin ihmisoikeuskäsityksen ontologisena puitteena ja ihmisoikeuksien universaalisuuden problemaattisuus*. Kansainvälisen politiikan pro gradu -työ. Tampereen yliopisto, Tampere.
- SILLMAN, EEVA (1990), *Johdatus Martin Heideggerin fenomenologiseen hermeneutiikkaan*. Filosofian pro gradu -työ. Jyväskylän yliopisto, Jyväskylä.
- SIRÉN, JARKKO (1996), *Moderni tekniikka Martin Heideggerin myöäisfilosofiassa*. Teoreettisen filosofian pro gradu -työ. Helsingin yliopisto, Helsinki.
- SUORSA, TEEMU (2004), *Keskustelu ja myöäeläminen – Fenomenologinen tulkinta*. Kasvatustieteiden pro gradu -työ. Oulun yliopisto, Oulu.

- TOIKKA, PEKKA (1996), *»Sillä sama on ajatteleva ja oleminen»: Ajattelun, kielen ja toiminnan suhteiden uudelleenarviointi Heideggerilla*. Filosofian pro gradu -työ. Tampereen yliopisto, Tampere.
- TOIKKA, PEKKA (1998), *Kuolevaisten politiikka: Ajattelun ja toiminnan suhteiden uudelleenarviointi Heideggerilla*. Teoreettisen filosofian lisensiaattityö. Helsingin yliopisto, Helsinki.
- TURUNEN, PANU (1989), *Heideggerin näkemys epäautenttisuudesta*. Teoreettisen filosofian pro gradu -työ. Turun yliopisto, Turku.
- WESTERLUND, FREDRIK (2002), *Heideggers existentiella imperativ: En analys av den existentiella och ontologiska innebörden av Heideggers egentlighetsbegrepp i Varat och tiden*. Filosofian (ruots.) pro gradu -työ. Helsingin yliopisto, Helsinki.

Heideggerin elämä ja teokset vuosilukuina

- 1889 Syntyy Messkirchin pikkukaupungissa Badenissa 26.9. Vanhemmat lukkari ja tynnyrintekijä Friedrich Heidegger ja rouva Johanna Heidegger (os. Kempf). Sisar Marie (s. 1892), veli Fritz (s. 1894).
- 1903–09 Käy oppikoulua ja lukiota Konstanzissa ja Freiburg im Breisgauissa.
- 1909 Ylioppilastutkinto. Viettää kaksi viikkoa jesuiittanoviisina, mutta irtisanotaan terveydellisistä syistä. Aloittaa katolisen kirkon tuella teologian opinnot Freiburgin yliopistossa opettajanaan mm. teologi Carl Braig. Suunnittelee vielä tässä vaiheessa papin uraa. Alkaa perehtyä erityisesti Edmund Husserlin ja Wilhelm Diltheyn ajatteluun.
- 1910 Ensimmäiset kirjoitukset ilmestyvät katolisissa *Allgemeine Rundschau*- ja *Der Akademiker* -julkaisuissa.
- 1911 Päättää luopua pappeuden tavoittelusta. Aloittaa matematiikan, luonnontieteiden ja filosofian opinnot.
- 1913 Tohtoriopimootio Arthur Schneiderin ja Heinrich Rickertin johdolla tutkielmalla *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus*.
- 1915 Habilitaatio Heinrich Rickertin johdolla tutkielmalla *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*. Saa opetusluvan, ensimmäiset luennot. Kutsutaan sotapalvelukseen 1. maailmansotaan, sijoitetaan postitehtäviin Freiburgiin.
- 1916 Tuttavuus Edmund Husserlin kanssa alkaa.
- 1917 Avioituu taloustieteen ylioppilaan Elfriede Petrin kanssa.
- 1918 Kutsutaan kasarmipalvelukseen, toimii säähavaintotehtävissä länsirintamalla.
- 1919 Aloittaa Edmund Husserlin assistenttina, tutustuu Karl Jaspersiin. Poika Jörg syntyy. Ilmoittaa kirjeessään rippi-isälleen Engelbert Krebsille irrottautuneensa katolisesta oppijärjestelmästä. Luennoi Freiburgissa 1919–23 erityisesti Paavalista, Augustinuksesta, Aristoteleesta, hermeneutiikasta ja fenomenologiasta.
- 1920 Poika Hermann syntyy.
- 1922 Vaimo Elfriede rakennuttaa Heideggerille tärkeäksi muodostuneen vuoristomajan Schwarzwaldin Todtnaubergiin.
- 1923 Filosofian extraordinarius-professoriksi Marburgin yliopistoon. Luennoi erityisesti Aristoteleesta, Platonin *Sofistista* ja Kantista. Tutustuu Hans-

- Georg Gadameriin ja Rudolf Bultmanniin. Suunnittelee laajaa Aristotelesta koskevaa teosta, joka vähitellen muuttuu *Olemiseksi ja ajaksi*.
- 1924/25 Rakkaussuhde Hannah Arendtin kanssa alkaa.
- 1927 *Sein und Zeit* (suom. *Oleminen ja aika*) ilmestyy. Saa Marburgista vakituisen filosofian professuurin.
- 1928 Husserlin seuraajana filosofian professoriksi ja filosofian laitoksen johtajaksi Freiburgiin.
- 1929 *Kant und das Problem der Metaphysik* ilmestyy. Professorin virkaanastujaisluento »Was ist Metaphysik?» 24.6. Essee »Vom Wesen des Grundes».
- 1930 »Vom Wesen der Wahrheit» -esitelmät.
- 1933 Valitaan Freiburgin yliopiston rehtoriksi huhtikuussa. Liittyy Saksan kansallissosialistiseen työväenpuolueeseen 1.5. Virkaanastujaispuhe »Die Selbstbehauptung der deutschen Universität» (suom. »Saksalainen yliopisto puoltaa itseään») 27.5.
- 1934 Luopuu rehtorinvirasta huhtikuussa.
- 1935 *Einführung in die Metaphysik* -luennot Freiburgissa, julkaistaan 1953. *Der Ursprung des Kunstwerkes* (suom. *Taideteoksen alkuperä*) -esitelmät 1935–36.
- 1936–38 Työstää »toista pääteostaan» *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, joka julkaistaan vasta 1989.
- 1936–44 Nietzsche-luennot Freiburgissa, julkaistaan 1961. Esitelmiä ja luentoja Hölderlinistä 1936, 1939, 1941, 1942, 1944.
- 1938 Esitelmä »Die Zeit des Weltbildes» (suom. »Maailmankuvan aika»).
- 1944 Kokoelma *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* ilmestyy (kokoelmasta suom. »Hölderlin ja runouden olemus», 1936). Kutsutaan sorapalvelukseen *Volkssturm*-nostoväessä. Pakenee Freiburgin pommitusten alkaessa Messkirchiin.
- 1946 Asetetaan puhdistuskäsittelyn seurauksena opetuskieltoon ranskalaisten miehitysviranomaisten toimesta, emeritusarvo evätään. Kokee hermoromahduksen ja vetäytyy muutamiksi viikoiksi parantolaan. »Brief über den »Humanismus»» (suom. »Kirje »humanismista»») ranskalaiselle Jean Beaufret'lle.
- 1949 Neljä esitelmää Bremenissä otsikolla *Einblick in das, was ist: »Das Ding*» (suom. »Olio»), »Das Ge-Stell» (myöh. »Die Frage nach der Technik»,

- suom. »Tekniikan kysyminen»), »Die Gefahr» ja »Die Kehre» (suom. »Paluu»). Tapaa Medard Bossin.
- 1951 Saa emeritusprofessorin arvon, jolloin opetuskielto raukeaa. Jatkaa luentojen ja seminaarien pitämistä Freiburgin yliopistossa kuolemaansa saakka. *Was heisst Denken?* -luennot 1951–52.
- 1952 Tapaa Jean-Paul Sartren Freiburgissa.
- 1954 Kokoelma *Vorträge und Aufsätze* ilmestyy.
- 1955 Ensimmäinen vierailu Ranskaan. Puhe »Gelassenheit» (»Silleen jättäminen») Messkirchissä. *Der Satz vom Grund* -luennot 1955–56.
- 1959 Kokoelma *Unterwegs zur Sprache* ilmestyy. Psykoanalytikoille suunnatut Zollikon-seminaarit Sveitsissä Medard Bossin tuella 1959–69.
- 1962 Esitelmä »Zeit und Sein» Freiburgissa ja myöhemmin siihen liittyvä seminaari Todtnaubergissä. Ensimmäinen matka Kreikkaan.
- 1964 Esitelmä »Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens» Pariisissa.
- 1966 Herakleitos-seminaari Eugen Finkin kanssa Freiburgissa. *Der Spiegel* -lehden haastattelu. Kutsuseminaarit Le Thorissa Provencessa 1966, 1968 ja 1969, mukana mm. runoilija René Char ja Jean Beaufret.
- 1967 Kokoelma *Wegmarken* ilmestyy. Ensimmäinen tapaaminen runoilija Paul Celanin kanssa Freiburgissa ja Todtnaubergissä.
- 1969 Kokoelma *Zur Sache des Denkens* ilmestyy. Televisiohaastattelu.
- 1973 Heideggerin viimeinen kutsuseminaari kotona Freiburgin Zähringessä.
- 1974 Heideggerin yli 100-osaiseksi suunniteltuja koottuja teoksia (*Gesamtausgabe*) aletaan työstää.
- 1976 Kuolee Freiburgissa 26. 5. Haudataan Messkirchiin 28. 5.

Kokoelman kirjoittajat

JUSSI BACKMAN, FM, D.E.A., toimii tutkijana Helsingin yliopiston Filosofian laitoksella ja valmistelee väitöskirjaa Heideggerin suhteesta kreikkalaiseen ajatteluun. Hän on julkaissut teoksen *Omaisuus ja elämä: Heidegger ja Aristoteles kreikkalaisen ontologian rajalla* (2005), Heidegger-aiheisia artikkeleita sekä suomennokset Heideggerin rehtoraattipuheesta (2003) ja esseestä »Sana» (2004).

MARKO GYLÉN, FM, toimii tutkijana Turun yliopiston Taiteiden tutkimuksen laitoksella ja valmistelee Heideggerin kieli- ja taideajatteluun tukeutuvaa taidehistorian väitöskirjaa nykymaalaustaiteen taidehistoriallisista sitaateista.

LEILA HAAPARANTA, FT, on filosofian professori Tampereen yliopistossa ja teoreettisen filosofian dosentti Helsingin yliopistossa. Hänen tutkimusalojaan ovat mm. filosofisen tiedon luonne, logiikan filosofia ja historia ja analyttisen filosofian ja fenomenologian välinen suhde. Hän on kirjoittanut näistä aiheista lukuisia artikkeleita ja julkaissut teokset *Frege's Doctrine of Being* (1985) ja *Johdatus tieteelliseen ajatteluun* (Ilkka Niiniluodon kanssa, 1986) sekä toimittanut mm. kokoelmat *Frege Synthesized* (Jaakko Hintikan kanssa, 1986), *Language, Knowledge, and Intentionality* (Martin Kuschin ja Ilkka Niiniluodon kanssa, 1990), *Mind, Meaning and Mathematics* (1994), *Mind and Cognition* (Sara Heinämaan kanssa, 1995), *Kokemus* (Erna Oeschin kanssa, 2002) ja *Analytic Philosophy in Finland* (Ilkka Niiniluodon kanssa, 2003).

JUHA HIMANKA, FT, on teoreettisen filosofian dosentti ja toimii tutkijankoulutuksen yliopistonlehtorina Helsingin yliopiston Humanistisessa tiedekunnassa. Hänen väitöskirjansa *Phenomenology and Reduction* (2000) käsittelee fenomenologian asemaa filosofian kokonaiskentässä sekä reduktion olennaisuutta fenomenologialle. Lisäksi hän on julkaissut teoksen *Se ei sittenkään pyöri: Johdatus mannermaiseen filosofiaan* (2002) sekä lukuisia artikkeleita fenomenologiasta.

ARI HIRVONEN, OTT, on oikeusfilosofian dosentti ja yleisen oikeustieteen yliopistonlehtori Helsingin yliopiston Oikeustieteellisessä tiedekunnassa. Hänen tutkimusaiheitaan ovat oikeusfenomenologia, etiikka, tragedia ja psykoanalyysi. Hän on julkaissut mm. teoksen *Oikeuden käynti: Antigonen laki ja oikea oikeus* (2000) ja toimittanut

Toomas Kotkaksen kanssa teoksen *Immanuel Kant, Radikaali paha: Paha eurooppalaisessa perinteessä* (2004).

HEIKKI IKÄHEIMO, YTT, toimii tutkijana Jyväskylän yliopiston Yhteiskuntatieteiden ja filosofian laitoksella. Hänen tutkimusaiheitaan ovat erityisesti tunnustussuhteet, persoonuus, sosiaalinen ontologia ja Hegelin konkreettisen subjektiviteetin teoria, ja hän on julkaissut mm. teoksen *Self-consciousness and Intersubjectivity: A Study on Hegel's Encyclopedia Philosophy of Subjective Spirit (1830)* (2000) ja väitöskirjan *Tunnustus, subjektiviteetti ja inhimillinen elämänmuoto: Tutkimuksia Hegelistä ja persoonien välisistä tunnustussuhteista* (2003).

LEENA KAKKORI, YTT, on toiminut filosofian yliassistenttina ja lehtorina Jyväskylän yliopiston Yhteiskuntatieteiden ja filosofian laitoksella. Hänen väitöskirjansa *Martin Heideggerin aukeama: Tutkimuksia totuudesta ja taiteesta Martin Heideggerin filosofian avaamassa horisontissa* valmistui 2001, ja hän on myös toimittanut kokoelman *Katseen tarkentaminen: Kirjoituksia Martin Heideggerin Olemisesta ja ajasta* (2003).

LEENA KAUNONEN, FT, toimii kotimaisen kirjallisuuden tutkijana Helsingin yliopiston Suomen kielen ja kotimaisen kirjallisuuden laitoksella. Hänen väitöskirjansa *Sanojen palatsi* (2001) käsittelee Paavo Haavikon runoutta; muita tutkimuskohteita ovat runouden teoria, suomalaiset lyyrikot ja kirjallisuuden 1950-luku.

JARI KAUPPINEN, FT, toimii filosofian tutkijana Helsingin yliopistolla Laki ja paha -projektissa. Hänen väitöskirjansa *Atopologies of Derrida* valmistui 2000, ja hän on julkaissut lukuisia koti- ja ulkomaisia artikkeleita mm. Derridan ja Heideggerin ajattelusta.

ESA KIRKKOPELTO, Docteur en philosophie, toimii filosofian tutkijana Helsingin yliopiston Taiteiden tutkimuksen laitoksella. Hänen väitöskirjansa *Tragédie de la métaphysique: Contributions à la théorie de la scène* valmistui Université Marc Blochissa Strasbourgissa 2002, ja hän on julkaissut mm. johdannolla varustetun suomennoksen Hölderlinin teoksesta *Huomautuksia Sofokleen kääntämisestä* (2001).

MARKKU KOIVUSALO, VTM, toimii tutkijana ja yliassistenttina Yleisen valtio-opin laitoksella Helsingin yliopistossa. Hän on keskittynyt erityisesti poliittiseen filosofiaan, jonka tiimoilta on kirjoittanut laajasti.

JANNE KURKI, FT, toimii estetiikan tutkijana Helsingin yliopiston Taiteiden tutkimuksen laitoksella tutkimusaiheinaan mm. Lacan, Badiou, Žižek, Blanchot, Levinas ja Derrida. Hän on julkaissut tutkielman *Lacan ja kirjallisuus: Poe, Shakespeare, Sofokles, Claudel, Duras ja Joyce* (2004) sekä artikkeleita ja käännöksiä mm. Badioun ja Blanchot'n kirjoituksista.

SUSANNA LINDBERG, Docteur en philosophie, toimii Suomen Akatemian tutkijatohjortorina Helsingin yliopiston Filosofian laitoksella tutkimushankkeenaan elämän käsite saksalaisessa idealismissa. Hän on julkaissut teoksen *Filosofien ystävyyys* (1998), väitellyt tohtoriksi Strasbourgissa aiheenaan Hegelin ja Heideggerin välienselvittely (2000) ja lisäksi julkaissut useita koti- ja ulkomaisia artikkeleita sekä käännöksiä.

MIKA LUOTO, FL, toimii estetiikan tutkijana Helsingin yliopiston Taiteiden tutkimuksen laitoksella ja valmistelee väitöskirjaa Heideggerin taidetta koskevasta ajattelusta. Hän on julkaissut teoksen *Heidegger ja taiteen arvoitus* (2002), artikkeleita etikasta, humanismista ja nihilismistä Heideggerin ja Nietzschien ajattelussa sekä suomennoksen Heideggerin esseestä »Hölderlin ja runouden olemus» (1996).

PEKKA PASSINMÄKI, FL, arkkitehti, toimii tutkimusassistenttina Tampereen teknillisen yliopiston Arkkitehtuurin historian ja teorian laitoksella. Hän on julkaissut teokset *Arkkitehtuurin unohtunut ethos: Tutkielma Martin Heideggerin ajatusten soveltamisesta arkkitehtuurin tarkasteluun* (1997) ja *Kaupunki ja ihmisen kodittomuus: Filosofinen analyysi rakentamisesta ja arkkitehtuurista* (2002).

SAMI PIHLSTRÖM, FT, on Tampereen yliopiston filosofian professori (mvs. 2005–2008) sekä teoreettisen filosofian dosentti ja yliopistonlehtori Helsingin yliopiston Filosofian laitoksella. Hänen tutkimusaiheitaan ovat mm. realismin ongelma, pragmatismi ja uskonnonfilosofia. Tärkeimpiä julkaisuja: *Structuring the World* (väitöskirja, 1996), *Pragmatism and Philosophical Anthropology* (1998), *Naturalizing the Transcendental* (2003), *Solipsism* (2004).

PAJARI RÄSÄNEN, FM, toimii tutkijana Helsingin yliopiston Taiteiden tutkimuksen laitoksella ja valmistelee yleisen kirjallisuustieteen väitöskirjaa otsikolla *Counterfigures*.

SAMI SANTANEN, FM, toimii estetiikan tutkijana Helsingin yliopiston Taiteiden tutkimuksen laitoksella tutkimusaiheinaan estetiikan ja psykoanalyysin keskinäinen suhde sekä laki ja paha. Hän on julkaissut artikkeleita mm. Kantista, Lyotardista, Heideggerista ja Hölderlinistä.

LAURI SIISIÄINEN, YTM, toimii tutkijana Jyväskylän yliopiston Yhteiskuntatieteiden ja filosofian laitoksella sekä vierailevana tutkijana École Nationale Supérieure des Mines de Paris'n Innovaatiososiologian keskuksessa (CSI). Hän valmistelee musiikkia ja poliittista filosofiaa käsittelevää väitöskirjaa ja on julkaissut myös useita näitä aiheita käsitteleviä artikkeleita.

PEKKA TOIKKA, FL, toimii tuottajana Yleisradiossa.

TERE VADÉN, FT, toimii filosofian dosenttina ja Hypermedialaboratorion yliassistenttina Tampereen yliopistossa. Hänen tutkimusaiheitaan ovat kognitiotiede ja tekoäly, kielen filosofia, taiteen filosofia ja estetiikka, ja hän on julkaissut mm. teokset *Ajo ja jälki* (2000) ja *Rock the Boat: Localized Ethics, the Situated Self and Particularism in Contemporary Art* (2003) sekä suomentanut Heideggerin Spiegel-haastattelun (1995) ja George Steinerin teoksen *Heidegger* (1997).

niin & näin -lehden
kirjasarjassa 23°45
ilmestynyt

1. MIKKO LAHTINEN (toim.), *Henkinen itsenäisyys*
2. MARTIN HEIDEGGER, *Silleen jättäminen*
3. RALPH WALDO EMERSON, *Luonto*
4. PEKKA PASSINMÄKI, *Kaupunki ja ihmisen kodittomuus – Filosofinen analyysi rakentamisesta ja arkkitehtuurista*
5. QUENTIN SKINNER, *Kolmas vapauden käsite*
6. PERTTI AHONEN, *Vireällä mielellä – Ymmärtämisen ja eetisyyden mielialat*
7. JULIEN OFFRAY DE LA METTRIE, *Ihmiskone*
8. T. P. USCHANOV, *Wittgenstein in Finland: A bibliography 1928–2002*
9. MIKA HANNULA, JUHA SUORANTA & TERE VADÉN, *Otsikko uusiksi: Taiteellisen tutkimuksen suuntaviivat*
10. TOMMI WALLENIUS, *Filosofian toinen – Levinas ja juutalaisuus*
11. DANIEL JUSLENIUS, *Suomen onnettomuus – De Miseriis Fennorum*
12. MICHEL ONFRAY, *Kapinallisen politiikka – Tutkielma vastarinnasta ja taipumattomuudesta*
13. J. J. F. PERANDER, *Yhteiskunta uutena aikana & muita kirjoituksia*
14. JUSSI BACKMAN, *Omaisuus ja elämä – Heidegger ja Aristoteles kreikkalaisen ontologian rajalla*
15. NICCOLÒ MACHIAVELLI, *Castruccio Castracaniin elämä*
16. JUKKA PAASTELA (toim.), *Terrorismi – Ilmiön tausta ja aikalaisanalyysijä*
17. LAURI MEHTONEN, *Moderniteetin jäljillä – Tekstejä aistisuudesta, tiedosta ja sivistyksestä*
18. ARTHUR SCHOPENHAUER, *Taito olla ja pysyä oikeassa – Eristinen dialektiikka*
19. JUHA DRUFVA, *Unohdettuja ajatuksia etsimässä*
20. JUHA VARTO & HAKIM ATTAR, *Syvä laulu*
21. JUSSI BACKMAN & MIKA LUOTO (toim.), *Heidegger – Ajattelun aiheita*

Tilaukset

www.netn.fi

niin & näin

PL 730

33101 TAMPERE

© Kirjoittajat ja Eurooppalaisen filosofian seura ry.

ISSN 1458-9001

ISBN 952-5503-19-4

Kustantaja: Eurooppalaisen filosofian seura ry., Tampere 2006

Painopaikka: Juvenes Print, Tampere

Ulkoasu ja taitto: Platon du Coiron

Julkaistu ilmaisena PDF-tiedostona 2011

ISBN 978-952-5503-66-1 (PDF)

www.netn.fi

»Outoa tässä olemisen ajattelussa on sen yksinkertaisuus.» Näin totesi Martin Heidegger omasta työstään. *Heidegger – Ajattelun aiheita* kokoaa suomalaisten tutkijoiden kirjoituksia Heideggerin avaamilla poluilla. Kokoelma piirtää Heideggerin haastavasta ja syvällisestä ajattelusta rikkaan ja moni-ilmeisen kuvan, joka soveltuu niin tutkijoiden kuin filosofian harrastajienkin käyttöön.

Teos on ensimmäinen kattava kokoelma suomalaista Heidegger-tutkimusta. Kirja sisältää myös toimittajien johdatuksen Heideggeriin ja katsauksen aiheen historiaan Suomessa.

23°45

ISBN 952-5503-19-4